فقه الحرب والسّلم

في الشريعة الإسلاميّة

(١)

جميع الحقوق محفوظة

تحذير قانوني:

إن إدارة دار **روافد** تحذر أي شخص أو جهة مهما كانت صفته من إعادة إنتاج أو طبع أو نسخ وتصوير وتوزيع أيٍّ من أجزاء هذا الكتاب ، بأي شكلٍ من الأشكال دون إذن مسبق من إدارة الدار ، **تحت طائلة الملاحقة القضائية والجزائية .**



دار روافد
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان
ت: 71/868980
darrawafed@yahoo.com
تنفيذ طباعي دار المحجة البيضاء

الطبعة الأولى
١٤٤٥ هـ - ٢٠٢٣ م

ISBN: 978-614-480-783-5



فقه الحرب والسّلم

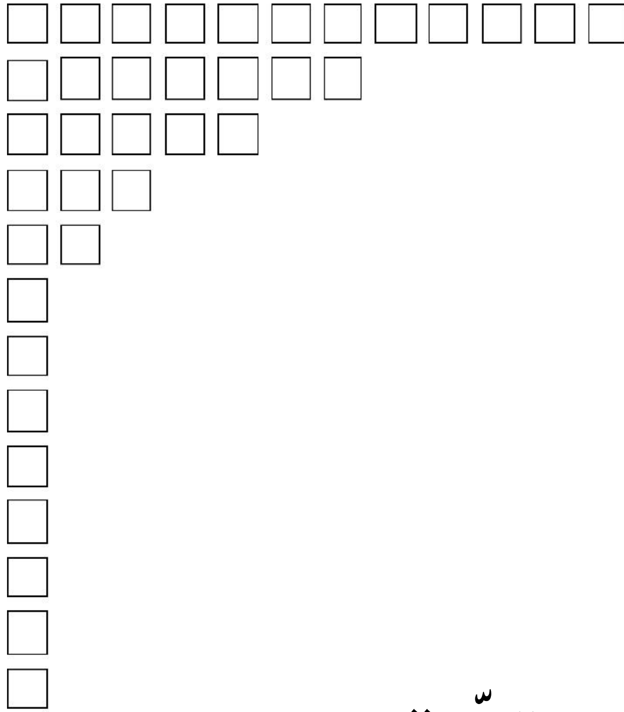
في الشريعة الإسلاميّة

الجزء الأول

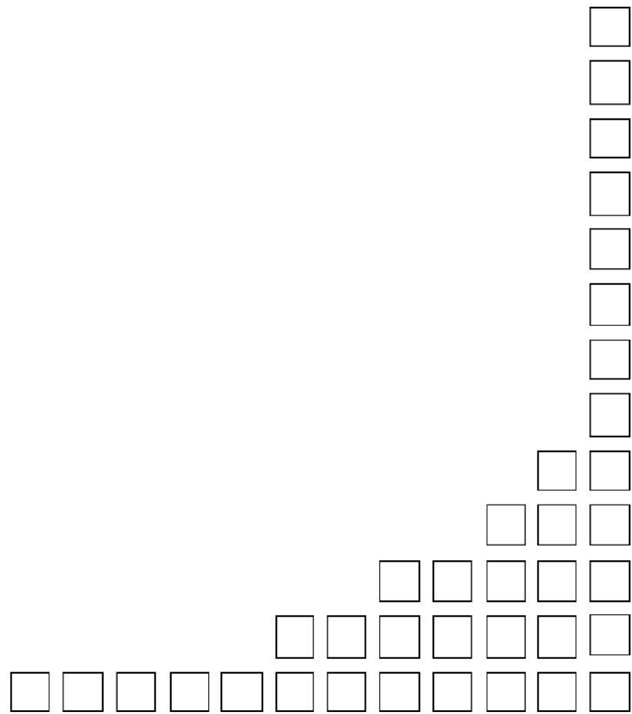
حيدر حب الله



بسم الله الرحمن الرحيم



المقدّمة



نحاول في هذه المقدّمة معالجة نقطتين هما:
أوّلاً: ضرورة البحث وأهميّته، ومساهمات الفقهاء فيه.
ثانياً: تقسيم البحث ومنهجته.

١ـ ضرورة الموضوع، أو لماذا فقه الحرب والسلم؟

يتخذ فقه الحرب والسلم، أو فقه الجهاد، اليومَ أهميةً مضاعفة؛ انطلاقاً من:

١ـ١ـ الضعف النسبي في دراسة فقه الجهاد

أوّل شيء يواجهنا هنا هو الضعف النسبي الموجود في دراسة مسألة الجهاد دراسةً فقهيّة مستوعبة، على صعيد الفقه الإمامي بالخصوص؛ فقد حذف بعض الفقهاء من دوراتهم الفقهيّة كتاب الجهاد، رغم أنّ المتن الذي كانوا يسيرون عليه كان يحوي هذا الكتاب، وكمثال على ذلك:

أـ الشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، حيث حذف بشكلٍ تامّ كتاب الجهاد من «المقنع»، فيما تعرّض له باختصار شديد في كتاب «الهداية»، وهما الكتابان الفقهيّان الرئيسان له، تماماً كما حصل مع الشيخ المفيد (٤١٣هـ) في «المقنعة»، حيث دمج عنوان الجهاد والأمر بالمعروف مع بعضهما لكنّه لم يتحدّث عن مباحث فقه الجهاد إطلاقاً رغم وضعه عنوانه في الأعلى.

ب ـ الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)، فرغم تعرّضه للجهاد باختصار في كتاب «النخبة»، إلا أنّه حذفه في دورته الفقهيّة الرئيسية، وهي «مفاتيح الشرائع».

ج ـ المحقّق أحمد النراقي (١٢٥٤هـ)، حيث لم يستعرض في كتابه القيّم «مستند الشيعة» مباحث الجهاد، كما نجده في حاشيته على كتاب الروضة البهيّة للشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، يُتمّ التعليق على كتاب الحج من الروضة، ثم يقفز لكتاب القضاء، دون أن يستعرض شيئاً من كتاب الجهاد الذي يقع في الروضة ما بين الحج والقضاء، فإذا كان باب الجهاد موجوداً في الروضة، وكان الكتاب في الأصل حاشيةً على الروضة، فلمَ تمّ القفز فوقه دون أيّ تعليقةٍ عليه؟!

د ـ السيّد أحمد الخوانساري (١٤٠٥هـ)، صاحب كتاب «جامع المدارك»، فإنّ هذا الكتاب يمثل دورةً فقهيةً يعدّ كتابُ «المختصر النافع» للمحقق الحلّي (٦٧٦هـ) متناً لها، وفي المختصر النافع يوجد كتاب الجهاد، لكننا نرى أنّ السيد الخوانساري، عندما يصل إلى فقه الجهاد من المختصر، يقفز عنه، ولا يكتب حوله شيئاً، الأمر الذي لا يمكن تفسيره إلا على أساس التعمّد؛ لعدم احتمال السهو هنا.

ولعلّ بالإمكان أخذ أنموذج «الحدائق الناضرة» لتأكيد هذا المفهوم، رغم أنّ الكتاب لم يحوِ تمام مباحث الفقه الإسلامي، تماماً كما هي الحال مع «مفتاح الكرامة». **كما يلاحظ عدم حضور الجهاد بالشكل المناسب في الكثير من الرسائل العمليّة في القرن الأخير**، عدا ما جاء بعد الذي طرحه السيّد الخوئي (١٤١٣هـ) من تدوين فقه الجهاد في أواخر عمره.

ولعلّ الأمر الأكثر غرابةً أنّ فقيهاً محدّثاً، مثل الشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، ألّف كتاباً حديثيّاً في الفقه كاملاً، لكنّه لم يذكر في هذا الكتاب باباً مستقلاً للجهاد، ممّا يقدّم لنا دلالة في هذا المضمار.

ولستُ هنا بصدد استقصاء هذه الظاهرة، لكنني أعتقد أنها ذات دلالة، كما لا أقصد أن هناك تجاهلاً تاماً في الفقه الشيعي لمباحث الجهاد، فكتاب الجهاد في الفقه واضحٌ موجود، إلا أنّه لا يمكن مقارنة مباحث الطهارة به ولا مباحث البيع، فالاهتمام به كان من الدرجة الثالثة إن لم نقل: أقلّ.

وتؤكّد هذه الظاهرة تجاهلَ فريق من الفقهاء لهذا الموضوع، ولعلّ السبب في ذلك يرجع إلى أنّ الفقه الإمامي لم يشعر أنّه بحاجة إلى دراسة موضوع الجهاد، لقلّة بلواه به، سواء على مستوى الفرد الشيعي أم على مستوى الدولة أم الجماعة الشيعيّة[(١)]. وما يعزّز ذلك أنّ الطوسي (٤٦٠هـ) كان أوّل المنظّرين الأساسيّين ـ على رأي بعضٍ[(٢)] ـ لفقه الجهاد في الفكر الشيعي، انطلاقاً من كونه آخر فقهاء المرحلة الساخنة بين البويهيين الشيعة والسلاجقة السنّة، كما يعزّزه بدرجة

---

(١) عادةً يلاحظ الفقيه جماعتَه المذهبيّة في رصد ظاهرة الابتلاء، ولا بدّ من أخذ هذه القضيّة بعين الاعتبار.

(٢) انظر: محمّد الرحموني، الجهاد من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة: ٦٠؛ وإنّما لم نتبنَّ بشكلٍ حاسم هذا الافتراض؛ لأنّ الفقه وغيره تضخّم مع الطوسي بمختلف الأبواب، ولم ينفرد باب الجهاد بذلك، حتى نربط القضيّة بمسألة الصراع البويهي ـ السلجوقي، فلتراجَع مصنّفات الطوسي في العلوم المختلفة؛ للتأكّد من هذا الأمر.

أوضح أنّنا لاحظنا تدوين العديد من الرسائل الجهاديّة في الحقبة القاجاريّة، كالرسالة الجهادية للملا رضا الهمداني (١٢٤٧هـ)[١]، كما نجد في الحقبة نفسها توسّع بحوث الجهاد، وأبرز أنموذجين على ذلك ما نلاحظه في كتاب «كشف الغطاء» للشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٧هـ)، وكتاب «رياض المسائل» للسيد علي الطباطبائي (١٢٣١هـ)، وهما من أبرز أعلام تلك الحقبة، حيث أفاضا في مباحث الجهاد؛ نظراً لابتلاء الدولة القاجارية آنذاك، وعلى مرحلتين، بحرب ضروس مع الروس، وهذا ما يؤكّد أن مسألة الابتلاء الشيعي بموضوع الجهاد وعدمه لعبت دوراً كبيراً في ضمور بحوث الجهاد أو توسّعها، ولهذا شاهدنا تراجعاً لمباحث الجهاد نهايات العصر القاجاري، كما أنّ السبب عينه هو ما يجعلنا نرى تطوّراً في دراسة موضوع الجهاد في الفقه السنّي، عندما نقارن ما كتبه السنّة بما كتبه الشيعة، إذ ظلّت الدول السنيّة على صراع مع غير المسلمين.

ومما يشير إلى مسألة الابتلاء ودورها ـ ولو إشارة فيها بعض الضعف ـ حذف السيد المرتضى (٤٣٦هـ) كتاب الجهاد من «جمل العلم والعمل»، مع تعهّده بذكر ما عمّت به البلوى واحتاجه كلّ مكّلف[٢]، مما قد يوحي بعدم كون موضوع الجهاد موضوعاً ابتلائياً آنذاك.

ولكي نكون واضحين، لم يقتصر أمر إهمال بحوث الجهاد والمواقف منه على بعض فقهاء الإماميّة، بل تعدّاهم ـ بشكله المناسب ـ لبعض فقهاء أهل السنّة. ويمثّل الشيخ أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ) أبرز نماذج هذا الفريق، فرغم الأحداث الصاخبة التي عصفت بعصره، واجتياح الصليبيين لبلاد المسلمين في الشام، إلا أنّه لم ينبس ببنت شفة، وكأنّ شيئاً لا يعنيه، مع أنّه ألّف كتاب: الوجيز في الفقه الشافعي عام ٤٩٥هـ، أي بعد الغزو الصليبي بخمس سنوات، دون أن يبدي أيَّ اهتمام بالأحداث الكبرى التي كانت تعصف من حوله. وقد أثار هذا الموضوع جدلاً في أوساط دارسي الغزالي، فعزى بعضهم ـ مثل هنري لاووست ـ ذلك إلى سلبيّة السلطان السلجوقي، وعزاها آخرون إلى نزعته الصوفيّة[٣]، إلى غير ذلك.

(١) انظر هذه الرسالة ـ مترجمةً إلى العربيّة ـ في مجلّة فقه أهل البيت، العدد ٣٢: ٢٤٥ ـ ٢٥٤، تحقيق أبو الفضل حافظيان، ترجمة: حيدر حب الله، عام ٢٠٠٣م.

(٢) جمل العلم والعمل: ٢٧.

(٣) انظر: الجهاد من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة: ٧١، ٧٦ ـ ٧٧، ٧٩ ـ ٨٥.

٢.١. دخول الجهاد دائرة السجالات الفكريّة المعاصرة على غير صعيد

إنّ هناك ما يفرض أحياناً إعادة قراءة باب الجهاد في الإسلام غير ظاهرة الابتلاء العام، وهو دخول موضوع الجهاد مجال السجال الفكري بين الغرب والإسلام من جهة أولى، وبين التيارات الإسلاميّة والعلمانيّة من جهة ثانية، فمسألة الجهاد الابتدائي وحريّة الرأي والمعتقد، وكذا موضوع الجزية والذميّة والاسترقاق و.. ملفّات ثقافية شائكة تحتاج إلى دراسة في ضوء آخر الأوضاع النقديّة الموجودة، تماماً كمقولة انتشار الإسلام بالسيف، وأنّ العلاقات الدولية في الإسلام تؤسّس على الحرب، أو ما يسمّى بأصالة الحرب دون السلم. وفي هذا السياق يأتي دخول موضوع إهدار دماء الحربيّين، بعد تعميم تعريفهم لكلّ من هو غير ذمّي ولا معاهد، مع دراسة مسألة المعاهدة على ضوء التعميم الذي مال إليه بعض الفقهاء المتأخرين من شمولها لمعاهدات الشعوب، أو لمعاهدات الأمم المتحدة، بحيث يؤدّي ذلك إلى تغييرات جذرية تماماً في الموقف الفقهي على صعيد العلاقات مع غير المسلمين في العالم.

ويزداد الأمر ضرورةً بالنظر إلى بعض الحركات الإسلاميّة المسلّحة التي استخدمت طرقاً أثارت لغطاً واسعاً في العالم وبين المسلمين، كما فيما حصل في العراق وسوريا ومصر وليبيا وغيرها.

ولا نقصد بإعادة النظر تطويع الفقه الإسلامي للواقع، أو للآراء الجديدة الغربية وغيرها، وإنما التعامل معها على أساس الاحترام الفكري والجدية، ومن ثمّ فغياب مباحث الجهاد فترةً طويلة في ظلّ التطوّر المعرفي في العالم يستدعي حاجةً لقراءة جديدة غير انهزاميّة ولا تطويعيّة.

٣.١. متطلّبات الظواهر المستجدّة في فقه الجهاد

دخول ظواهر مستجدّة قد تفرض إعادة النظر في مباحث سابقة، وكمثال على ذلك موضوع تقسيم الغنائم بين المقاتلين، فإنّ هذا الأمر، قد يقال: إنّه لم يعد له اليوم معنى؛ إذ لا معنى لتقسيم الدبابات والطائرات بين المقاتلين على رأي بعضهم، أو مسألة أحكام المبارزة التي لم يعُد لها معنى اليوم، أو إعطاء الأمان من أيّ مسلم لأيّ كافر على بعض المعاني على الأقلّ، أو مسألة القتال في الأشهر الحرم مع حرمة النسيء مما بات يفسّره بعضهم على أنه حكم خاصّ بوضع الجزيرة

العربية اقتصادياً آنذاك، أو تعميم مفهوم المرابطة لمطلق قوى الأمن المتواجدة على الحدود وفي الموانئ والمطارات وغير ذلك.

ولا نقصد بهذا تصحيح هذه الآراء، إلا أنّ طبيعة مباحث الجهاد تتحمّل الكثير منها؛ باعتبار حراكية هذا الموضوع الذي تتحوّل ظروفه بتغيّر الزمان والمكان؛ مما يستدعي إعادة قراءته بشكل جديد، شرط عدم تملّك الروح الانهزاميّة للباحث نفسه؛ فيحافظ ـ بذلك ـ على أصالة الفقه وحراكيّته في آنٍ واحد.

٤.١. صعود الحركة الإسلاميّة السياسيّة وتأثيرات ذلك على فقه الجهاد

رابع الأمور هنا هو صعود نجم الحركة الإسلاميّة (الإسلام السياسي) في القرن العشرين، مصاحباً ذلك للحديث عن قضايا الثورة على الأنظمة وفقه التعامل العنفي والمسلّح معها، وهو ما أعاد بقوّة طرح ما يعرف بجهاد الطغاة أو الخروج على الأنظمة الجائرة.

ومن هذا القبيل بعضُ الموضوعات التي أخذت مساحةً كبيرة اليوم قياساً بالماضي، مثل عمليّات الخطف والاغتيال، وقضايا استهداف المدنيين، والعمليّات الاستشهاديّة، وغير ذلك.

وعلى هذا الأساس، يُفترض إعادة تحريك ظاهرة الاهتمام بفقه الجهاد في الوسط العلمي؛ إذ الأمّة ـ من جهة أولى ـ تعيش مفردات كثيرة لهذا الجهاد، وعلى صُعد مختلفة، داخلية وخارجية، كما أنّ المجتمع الإسلامي عموماً ـ والشيعي خصوصاً ـ شهد تجربةً جديدة، مليئة بالوقائع والابتلاءات والمستجدات والنوازل، فكيف يمكن بعد ذلك أن يتجاهل الفقهاء هذا البحث المهم، بعد كثرة الابتلاء به وعظيم الحاجة إليه؟! من هنا دعوتنا لمشاريع عمل فقهيّة فيما يخصّ «فقه الجهاد».

إنّ الدعوة التي يطلقها العلماء والمفكّرون الواعون تهدف ليس فقط إلى النقد لمجرّد النقد وتفريغ الاحتقان، وإنما إلى ممارسة حركة نقدية مكمّلة ببناء تصوّرات بديلة تسعى أن لا تقوم على مجرّد الاستعارة من الغرب، ولا على مجرّد اجترار التراث، وإنّما بالاعتماد على الذات والخصوصية إلى جانب الاستفادة من الآخر.

إنّنا بحاجة إلى عقليات تهدم لتبني، ولا تهدم لمجرّد الهدم، فعندما أنتقد فتوى في فقه الجهاد

يفترض أن أقدّم دراسة شاملة ونظرية متكاملة له بوصفها بديلاً عن الفقه المنتقد عندي، لا أن نكتفي بمجرد النقد، والنقد الصحفي، الذي يحاول أحياناً نسف بناءات كبرى ببضعة جمل نقدية دون إعطاء بدائل، ودون اختبار هذه البدائل على أرض الواقع.

فقه الحرب والسلم من التنظير الاجتهادي إلى الثقافة العامّة

ويبقى ـ في نهاية المطاف ـ موضوع ثقافة الجهاد في الوعي المجتمعي عند المسلمين، فهناك أزمة حقيقيّة على هذا الصعيد؛ حيث نجد تضارباً في وجهات النظر حاداً، بقدر حدّة المنعطفات التي تعيشها الأمة الإسلامية، ففريق يصرّ على جعل الأولوية القصوى لنوعٍ واحد من الجهاد، هو الكفاح المسلّح، متناسياً أن القرآن الكريم في بعض نصوصه المكية ـ أي قبل تشريع الجهاد ـ كان قد عبّر عن الجهود الدعوية و.. بالجهاد، فلا يصحّ الاستهتار بالجهود غير العسكرية في هذه الأمّة، ووصمها دوماً بالتخاذل والعمالة، لصالح ـ أحياناً ـ أسلوب عنيف في الجهاد، لم يجرّ على الأمة سوى الموت والدمار وتشويه صورة الإسلام في العالم، بقتل الأبرياء، وذبح المدنيين، فهذا ليس جهاداً، بقدر ما هو انفجار احتقان الإحباط في هذه الأمة، تضفى عليه عناوين دينيّة.

وفي المقابل، ثمة من يطوي صفحة الجهاد بالمرّة، وكأنّ الجهاد الدفاعي حكمٌ تاريخي، لم يعد له موضوع اليوم في ظلّ هجمات الاستكبار العالمي على الإسلام والمسلمين، وكأن الأساليب السلمية كانت ناجعةً دوماً في تحقيق المطلوب.

إذن، هناك حاجة لنشر ثقافة الجهاد الصحيح المتوازن في الأمة، الذي يقدّر حساب الأمور دوماً، ويزن المصالح والمفاسد بوعي، فلا يتهوّر في اندفاعه، ولا يجبن في انكفائه، وبهذا قد تتمكّن الأمّة من النهوض ـ بمختلف الأشكال ـ للدفاع عن نفسها من ظلم وجور الجائرين الفاسدين، بحولٍ من الله سبحانه.

٢. منهجة البحث وتقسيمه

اختلفت منهجة البحث في الجهاد بين الفقهاء اختلافاً كبيراً، ويمكن القول: إنّ أكثر بحوث الجهاد لم تقع منظّمةً على أساس خارطةٍ واضحة ومنتظمة مسبقاً، وإنّما جاءت على شكل مسائل متتالية.

١.٢. ملاحظات على أبحاث الجهاد ومنهجيّتها في التراث الفقهي

يمكن تسجيل بعض الملاحظات المتفرّقة على هذا الصعيد، وذلك على الشكل الآتي:

أوّلاً: أدرجت بعضُ المصنّفات الفقهية بحثَ المحارب في كتاب الجهاد، والمفروض إدراجه في الحدود كما هو المتعارف. وكذا الحال في بحث الارتداد، وسبّ النبي، وبحث الأمر بالمعروف.

والإشكاليّة التي تظهر هنا أنّه ليس كلّ استخدامٍ للقوّة جهاداً، حتى تُقحَم موضوعات تتعلّق بالأمن الداخلي للدولة أو بالجهاز القضائي في دائرة موضوع الجهاد، كما سيأتي توضيحه. وقد سبق أنّ حلّلنا في مباحث فقه الأمر بالمعروف السبب في اعتبارهم الجهاد ضمن سياق الأمر بالمعروف؛ لأنّهم يرونه نوعاً من ردع الحكّام وغير المسلمين عن المنكرات الفكريّة والعمليّة.

ثانياً: أدرجت بعض المصنّفات ـ مثل كتاب "جواهر الكلام" للشيخ النجفي ـ بعضَ الأحكام من باب النكاح والمعاملات الواقعة مع أهل الذمّة في باب الجهاد، فيما المفروض أن يكون بحث الذمّة المتعلّق بالجهاد مقتصراً على مبدأ الذمام وشروطه وما يوجب سقوطه، دون التفاصيل اللاحقة ـ عملياً ـ عليه، من أحكام مناكحتهم أو قضائهم أو.. مما غدا ينتمي إلى قضايا الدولة الداخليّة، لا إلى جهازها الدفاعي، ويتصل ببابٍ فقهي جديد في تبويبه هو فقه الأقليّات، سواء الدينيّة أم العرقيّة أم اللغويّة أم غيرها، وهو ما ينفتح على مفهوم المواطنة في الدولة الإسلاميّة.

ثالثاً: تعرّضت بعضُ الكتب الفقهيّة بشيءٍ من التفصيل لأحكام الأراضي، بل تعرّضت لإحياء الأراضي الموات، كما تعرّضت لمبحث الأنفال وتفاصيله، وبعض مسائل الخمس، والمفروض في ذلك كلّه أن يُدرج في النظام المالي والاقتصادي للدولة، وأن يقتصر في مباحث الجهاد على أوليّاته، وموجبات دخول الأموال في ملكيّة المسلمين أو الدولة الإسلاميّة، وتأثير الجهاد والنزاعات العسكريّة على هذه العمليّة.

والملاحظة المستجدّة حول الموضوع أنّ المباحث الفقهيّة ينبغي إعادة تنظيمها تبعاً لتطوّر الدرس القانوني وانشعاباته، فمباحث قد تكون اليوم في كتاب الجهاد تغدو غداً في كتابٍ آخر، والعكس صحيح؛ **إذ لا توجد صيغة توقيفيّة لتقسيم الأبواب والبحوث في الفقه الإسلامي**، حيث نلاحظ أنّ ترتيب الفقه ـ مثلاً ـ قبل صاحب الشرائع في القرن السابع الهجري كان مختلفاً

عن ترتيبه بعده، وهكذا.

من هنا، يفترض في التقسيم المقترَح أن يراعي هذا الجانب، **لذا نلاحظ أن المقصود بالجهاد هو فقه الحرب والسلم بما يشمل العلاقات العسكريّة بين الدولة الإسلاميّة وما هو خارج جغرافيّتها، إلى جانب الحرب التي تشنّها الدولة مستخدمةً القوّة العسكرية ضدّ حركات التمرّد، أو تستخدمها الحركة الإسلامية ضدّ النظام الحاكم بصورةٍ مسلّحة.**

ومعنى ذلك أنّ البحث عن تأسيس نظام إسلامي في عصر الغيبة وشرعيّة هذا النظام وشكله خارجٌ عن دائرة بحث الجهاد، والداخل فيه خصوص النشاط المسلّح لإسقاط نظامٍ ما دون الحديث عن البديل ونوعه.

٢.٢. التقسيم المقترَح لمباحث الجهاد، أو فصول هذا الكتاب

من هنا، نجد التقسيم والمنهجة الأقلّ خللاً لمباحث الجهاد على الشكل الآتي:

المباحث المدخليّة العامّة: في تعريف الجهاد لغةً واصطلاحاً، مع ذكر الألفاظ ذات الصلة، مثل السِّيَر، والمغازي.

الفصل الأوّل: صفة الجهاد أو حكمه: ونبحث فيه عن مبدأ وجوب الجهاد، وعن كفائيّته، واستمراره، وعباديّته، وما يتعلّق بذلك.

الفصل الثاني: مقدّمات الجهاد أو الاستعداد للجهاد: ونبحث فيه عن حكم إعداد الجيوش وتنظيمها وميزانيّتها (الجهاد المالي)، وقيادة الجند، والمكوّنات البشريّة للجيش الإسلامي (انضمام غير المسلمين له مثالاً) وأحكام المرابطة وحماية الثغور، وتكوين الأجهزة الأمنية الدفاعيّة وما يرتبط بها من التجسّس الدفاعي وغيره.

الفصل الثالث: أنواع الجهاد وأحكامها الخاصّة: ونبحث فيه عن أنواع الجهاد من جهاد الكافرين بقسميه: الابتدائي، والدفاعي، وأيضاً بقسميه: جهاد أهل الكتاب وجهاد غيرهم، وكذا جهاد أهل البغي، وجهاد الطغاة، وهنا يبحث في حكم الخروج المسلّح بعد عصر النصّ.

ونبحث حول الشروط الوجوبيّة للجهاد وبخاصّة الذي يكون مع غير المسلمين، مثل الذكورة، والعقل، والبلوغ، وشرط إذن الوالدين، وشرط المكنة على النصر، وشرط القدرة الجسديّة والماليّة في الفرد، ومسألة الاستنابة، وشرط حضور النبيّ أو الإمام، والشروط الزمانيّة

مثل قضيّة الأشهر الحرم، وكذا المكانيّة مثل قضيّة القتال في الحرم وغير ذلك مما قد يكون بعضه ذا صلة بمتعلّق التكليف من وجهٍ آخر. كما نبحث في الأحكام الخاصّة بهذا القسم أو ذاك من أقسام الجهاد، وكذا نبحث هنا ـ بمناسبة الابتدائي والدفاعي ـ عن علّة تشريع القتال وملاكه ومعياره.

الفصل الرابع: فقه وقائعيّات الحرب أو أحكام الحرب، ونبحث فيه عن بعض القضايا المتعلّقة بما يقع أثناء القتال مثل التعرّض للمدنيين وفقه التترّس، وعمليات الخطف والاغتيال، والعمليات الاستشهاديّة، وحرمة الفرار من الزحف، وذكر الله في الحرب، والمبارزة، ونوع السلاح مثل أسلحة الدمار الشامل، وحكم الخديعة في الحرب، وحكم الاستعانة بغير المسلم في قتال المسلم أو غيره، وغير ذلك.

الفصل الخامس: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، ونبحث هنا قضايا من نوع: الأسرى والسبايا بأنواعهم، والغنائم من أنفال وأراضٍ ومنقولات، ونحو ذلك.

الفصل السادس: نهايات الحرب أو موجبات وقف القتال في الفقه الإسلامي، ونبحث هنا عن مثل: الهدنة، والصلح، والعهد، والذمّة، والتحكيم، وما يخصّ أنواع الاتفاق والتحالف المحكوم بالعسكري مع الكافرين ونحوهم.

وختاماً

لقد كانت فصول هذا الكتاب عبارة عن سلسلة من المحاضرات والدروس التي ألقيتُها على طلاب مرحلة الدراسات العليا (البحث الخارج) في الحوزة العلميّة في مدينة قم، وذلك في الأعوام الدراسيّة الثلاثة: ٢٠٠٥ ـ ٢٠٠٨م، ثمّ قمت بإلقائها مرّةً أخرى (الدورة الثانية) بصورة مكثّفة في العام الدراسي ٢٠٢٢ ـ ٢٠٢٣م، في الحوزة العلميّة في قم أيضاً، مع مشاركة إضافيّة ـ عبر الفضاء الافتراضي ـ لعدد من طلاب الحوزات في النجف وبغداد وبريطانيا ولبنان. ولعلّ مجموع الدورتين بلغ حوالي ٥٠٠ محاضرة.

وقد كنت نشرت بعضاً قليلاً من بحوث هذا الكتاب (شرعيّة الجهاد الابتدائي ـ فقه أهل البغي ـ تحليل الحركة الحسينيّة في فقه جهاد الطغاة..)، لهذا أجد نفسي مضطراً لإعادة نشرها هنا؛ لتلتئم فصول هذا الكتاب ـ مع الإحالة على كثير مما أمكنت الإحالة عليه مما هو منشور سابقاً ـ

وبخاصّة أنّني أجريت في بعض ما كرّرته هنا تعديلات مهمّة، وتوسّعت فيه توسّعاً غير قليل، فاقتضى التوضيح.

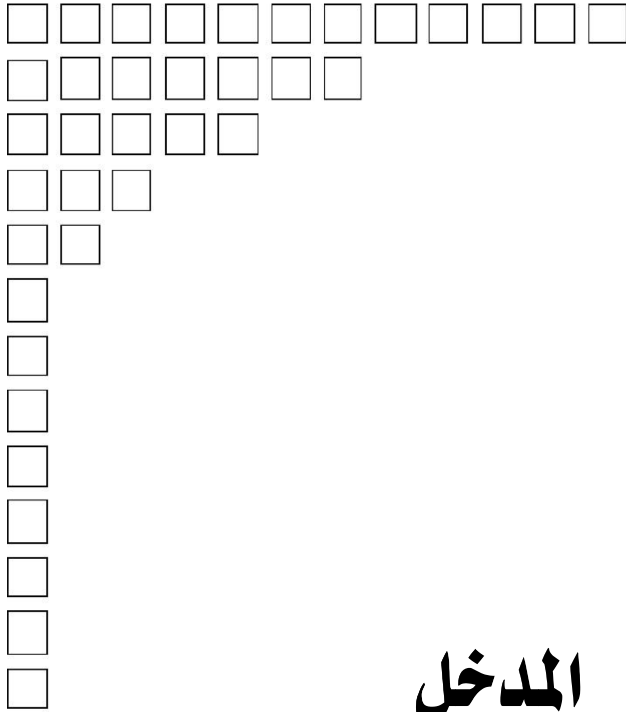
من هنا يهمّني أن أتوجّه بخالص الشكر والتقدير لجميع طلابي الذين شاركوا في هذه الدروس، وأعتزّ بملاحظاتهم ومداخلاتهم وانتقاداتهم، وأسأل الله تعالى لهم التوفيق والتيسير في كلّ أمورهم لما يخدم الدين والإنسان.

كما أتوجّه بعميق شكري ومحبّتي لأسرتي التي شاركتني في كلّ لحظات عملي، بالصبر والتضحية والتفهّم والتقدير، راجياً المولى سبحانه وتعالى أن يفتح عليهم من عطائه، وبخاصّة الروحي والمعنوي، وأن يوفّقهم لكلّ خير في الدنيا والآخرة، إنّه قريبٌ مجيب الدعاء.

حيدر محمّد كامل حبّ الله

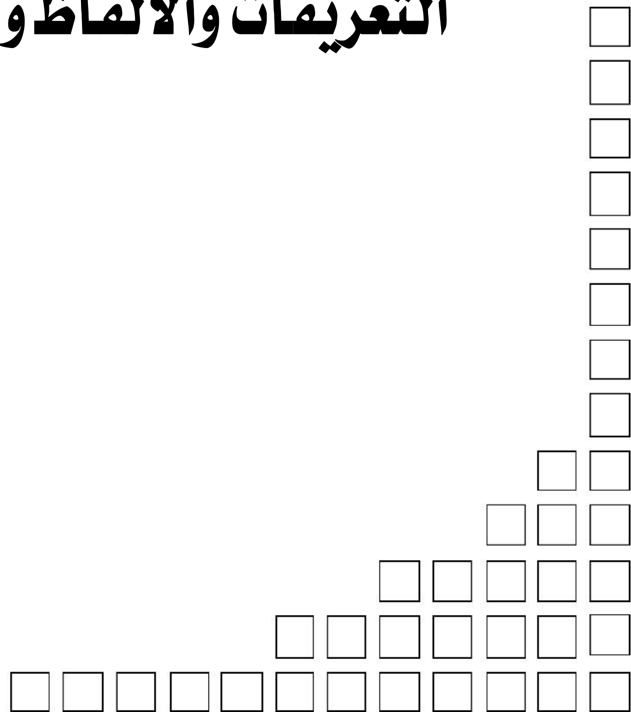
١٩ ـ ١ ـ ١٤٤٥هـ

١٠ ـ ٨ ـ ٢٠٢٣م



المدخل

التعريفات والألفاظ والمفردات



تمهيد

تتضح ضرورة تعريف الجهاد من خلال اختيار موقفٍ من مضمونه، فقد ظهرت كتابات تسعى لتركيز المعنى الذي يبتعد بعض الشيء عن المضمون القتالي لكلمة "الجهاد"، فيما ألحّ فريقٌ آخر على المضمون القتالي، ما يجعل تحليل المفردة أحد العناصر المساعدة في هذا المضمار.

وسوف نقوم بعمليّة تفكيك المفردات على صعدها المختلفة، وذلك على الشكل الآتي:

١. المعنى اللغوي للجهاد

ذكر كلّ من الفقهاء واللغويّين المعنى اللغوي للجهاد، وسنذكر بعض ما قالوه، ثمّ نعمد لممارسة تحليل للدلالة اللغويّة للمفردة.

١.١. تبيين الفقهاء واللغويّين للمعنى اللغوي

يكاد يمكن القول: إنّ الأغلبيّة الساحقة من فقهاء الإماميّة لم تتعرّض لدرس التحليل اللغوي لكلمة "جهاد"، عدا قلّة قليلة جداً، مثل الشهيد الأوّل (٧٨٦هـ)، حيث عرّفه: «وهو لغةً: فِعال من الجهد، وهو المشقّة البالغة»[١]، والشيخ النجفي (١٢٦٢هـ)؛ حيث قال: «الجهاد من الجهد بالفتح لغةً: التعب والمشقة، أو منه بالضمّ كذلك أيضاً: الوسع والطاقة»[٢]، وابن فهد الحلي (٨٤١هـ)، حيث قال: «الجهاد مشتقّ من الجهد، وهو بفتح الجيم، الشدّة والعنا.. وبضمّها: الطاقة والوسع، يقال: أنفق على جهدك، أي على قدر وسعك وطاقتك.. وأصل الجهاد (ويقصد هنا المعنى الشرعي) المبالغة في الاستخراج، ومنه قولهم: جهد البئر، أي بالغ في استخراج مائها، ويكون من تحمّل المشاقّ، ومنه جهدك الشيء إذا اشتدّ، وقيل: سمّي جهاداً،

---

(١) غاية المراد ١: ٤٦٩.

(٢) جواهر الكلام ٢١: ٣.

أخذاً من اللبن المجهود، وهو الذي أخذ زبده، وكذلك الجهاد فإنه يستخرج لشدّته قوّة القوي، كما يؤخذ زبد اللبن»[١]. وقد تعرّض السيّد علي الطباطبائي للجانب اللغوي حين قال: «كتاب الجهاد، فعال، وهو في اللغة: إما من الجهد بالفتح، وهو التعب والمشقة، أو منه بالضم، وهو الوسع والطاقة»[٢].

وهكذا الحال مع الأردبيلي[٣]، والمقداد السيوري[٤]، والشهيد الثاني[٥]، ومحمّد الشيرازي[٦]، ومحمد رضا الطهراني[٧]، وقد صرّح بعدم فائدة البحث اللغوي الروحانيُّ (٢٠٢٢م) في فقه الصادق[٨].

وعلى المنوال عينه ما جاء في بعض كتب الفقه السنّي، ففي مواهب الجليل للحطّاب الرعيني (٩٥٤هـ): «الجهاد في اللغة: التعب والمشقة، مأخوذ من الجهد»[٩]، وفي بدائع الصنائع لأبي بكر الكاشاني (٥٨٧هـ) أنه: «عبارة عن بذل الجهد بالضم، وهو الوسع والطاقة، أو عن المبالغة في العمل من الجهد بالفتح»[١٠].

هذا على مستوى جهود الفقهاء في التحليل اللغوي، أما إذا رجعنا إلى اللغويّين فنجد لهم تعريفات لغويّة له أيضاً، فقد قال الجوهري أن: «الجَهد والجُهد: الطاقة.. والجَهد: المشقة.. وجهد الرجل في كذا أي جدّ فيه وبالغ» و«الجهاد بالفتح: الأرض الصلبة، وجاهد في سبيل الله مجاهدةً وجهاداً»[١١].

---

(١) المهذّب البارع ٢: ٢٩٥ ـ ٢٩٦.
(٢) رياض المسائل ٨: ٧.
(٣) مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٤٣٦.
(٤) التنقيح الرائع ١: ٥٦٩.
(٥) مسالك الأفهام ٣: ٧.
(٦) الفقه ٤٧: ٥٣.
(٧) حقائق الفقه ١٩: ٢٦.
(٨) فقه الصادق ١٣: ٩.
(٩) مواهب الجليل ٤: ٥٣٥.
(١٠) بدائع الصنائع ٧: ٩٧.
(١١) الصحاح ٢: ٤٦٠، ٤٦١.

وقال الزبيدي: «الجَهد بالفتح: الطاقة، والجهاد كسَحاب: الأرض الصلبة، وقيل غيره.. والجهاد بالكسر: القتال مع العدو كالمجاهدة، قال الله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوْا فِي اللهِ﴾، يقال: جاهد العدو مجاهدةً وجهاداً، قاتله.. والجهاد: محاربة الأعداء، وهو المبالغة واستفراغ ما في الوسع والطاقة من قول أو فعل..»[١].

وقال الفيروزآبادي: «الجهاد: القتال مع العدو»[٢]، و«جاهدت العدوّ مجاهدةً، وهو قتالك إيّاه» كما جاء في كتاب العين[٣].

وقال الفيومي: «الجُهد بالضمّ في الحجاز، وبالفتح في غيرهم: الوسع والطاقة..»[٤].

وقال ابن الأثير: «الجهاد: محاربة الكفار، وهو المبالغة واستفراغ ما في الوسع والطاقة من قولٍ أو فعل»[٥].

وذكر ابن منظور الإفريقي: «الجَهد والجُهد: الطاقة، وقيل: الجهد: المشقة.. الجهاد: محاربة الأعداء، وهو المبالغة واستفراغ ما في الوسع والطاقة.. والجهاد: المبالغة واستفراغ الوسع في الحرب أو اللسان أو ما أطاق من شيء»[٦].

وفي «المنجد في اللغة» جاء: «جاهد مجاهدةً وجهاداً: بذل وسعه.. جاهد العدو: قاتله محاماةً عن الدين، والأصل بذل كلّ منهما جهده في دفع صاحبه.. الجهاد «مصدر»: القتال محاماةً عن الدين»[٧].

وفي نصٍّ للراغب الإصفهاني قال: «الجَهد والجُهد: الطاقة والمشقة، وقيل: الجهد بالفتح المشقة، والجهد الواسع.. والجهاد والمجاهدة: استفراغ الوسع في مدافعة العدو.. والمجاهدة تكون باليد واللسان..»[٨].

---

(١) تاج العروس ٧: ٥٣٤، ٥٣٦، ٥٣٧.

(٢) القاموس المحيط ١: ٥٥٨.

(٣) ترتيب كتاب العين ١: ٣٢٥.

(٤) المصباح المنير ١: ١١٢.

(٥) النهاية في غريب الحديث والأثر ١: ٣١٩.

(٦) لسان العرب ٢: ٣٩٥، ٣٩٧.

(٧) المنجد: ١٠٦.

(٨) المفردات: ٩٩.

إلى غيرها من نصوص اللغويّين والفقهاء.

٢.١. وقفة تحليليّة مع النصوص اللغويّة

إنّ المستفاد من النصوص اللغويّة أمور:

أ ـ إنّ مرجع الجهاد إلى مطلق بذل الوسع وتحمّل المشقة، واستعمال الكلمة في الطاقة والمشقّة يرجع إلى مؤدّى واحد من حيث روح المراد الاستعمالي، فإنّ الجهاد بذل الطاقة وهو يعني المشقّة، أو يلزم منه المشقّة عادةً.

ب ـ إنّ مفهوم الجهاد لغةً يعمّ الأمور الدينيّة وغيرها، يشهد لذلك سعة مفهومه. واستعمالُ العرب بعض اشتقاقات الكلمة في مثل الأرض الصلبة شاهدٌ على ذلك. وأمّا تعبير بعض اللغويّين بالمحاماة عن الدين، فهو من التأثيرات الدينيّة اللاحقة في تكوّن المفهوم، وإلا فتعابير مثل تاج العروس، والقاموس المحيط، والعين، ولسان العرب واضحة في الشمول للدين وغيره.

ج ـ توحي بعض النصوص اللغويّة بأنّ خصوص كلمة "الجهاد" مستعملة في القتال والحرب، كما في القاموس المحيط وغيره، إلاّ أن البُعد العسكري في كلمة الجهاد لا يبدو أنّه جزء من المدلول الحقيقي للكلمة، وإن غلب هذا الاستعمال، وستأتي شواهد ذلك قريباً على مستوى الاستعمال إن شاء الله تعالى.

أمّا على مستوى نصوص اللغويين، فهي تعمّ أيضاً ـ في بعضها ـ الجانب غير العسكري، كتعبير صاحب تاج العروس بكلمة «قول أو فعل»، وهو ما فعله ابن الأثير في نهايته، وكذا ابن منظور في تعبيره «اللسان»، وكذا الراغب الإصفهاني.

إذن، فعلى مستوى نصوص اللغويّين ثمّة دلالة على شمول مفهوم الجهاد لغير القتال الحربي، واستخدام بعض اللغويّين للكلمة بما يوحي بخصوص القتال الحربي، يبرّره كثرة استعمال الكلمة في ذلك لاحقاً، وإن كانت تتحمّل الشمول لغيره.

د ـ يذهب العلامة محمّد مهدي شمس الدين (٢٠٠١هـ) إلى شمول مدلول الكلمة ـ لغويّاً

ـ للخير والشر[١]، وهو كذلك، فإنّ الطاقة أو المشقّة وتحمّلها لا يؤخذ فيهما لغةً الهدف الخيّر، من هنا يطلق على قتال الكفّار للمسلمين تعبير الجهاد لغةً، بمعنى أنّ الكلمة تشمله دلاليّاً.

هـ ـ بناءً على ما تقدّم، يغدو إطلاق كلمة "الجهاد" على قتال الأعداء، أو جهاد النفس، أو الشيطان بفعلٍ أو ترك فعل، بقولٍ أو تركه، مما يطلق عليه كلمة الجهاد لغةً، لا أن الجهاد موضوعٌ للقتال الحربي، ثم استعمل في مواجهة هوى النفس مجازاً. وكثرة استعمال الجهاد في نصوص الكتاب والسنّة في غير القتال ربما تساعد على ذلك.

و ـ لم تقدّم نصوص الفقهاء التي اطّلعنا عليها شيئاً جديداً هنا على صعيد تحليل بنية الكلمة لغويّاً، بل يبدو أنّهم نقلوا ما وصلهم من جهود اللغويّين، دون الإشارة إلى مصدر نقلهم.

٢. المعنى الشرعي للجهاد (التداول القرآني والحديثي)

نقصد بالمعنى الشرعي للجهاد الاستعمالات التي وردت لهذه المفردة في الكتاب والسنّة، دون التعريف الفقهيّ لها، مما سوف نتعرّض له إن شاء الله تعالى عند الحديث عن المعنى الاصطلاحي، وندرس استعمال الكلمة في النصّ القرآني، ثم نعقبه بنصّ السنّة، لنخرج ـ في ضوء البحثين: القرآني والحديثي ـ بتصوّرنا عن مدلول الكلمة بعد مجيء الإسلام، وأنّه هل حصل نقلٌ أو لا؟

٢.١. الكلمة في الاستعمال القرآني

الذي نراه أنّ استخدام هذا التعبير في القرآن جاء على النحو الآتي:

أوّلاً: في المعنى اللغوي البحت دون إرادة مفهوم القتال، ودون إرادة مفهوم السعي في سبيل الله، بل لبذل الجهد والطاقة في أمرٍ حرام أو غير مشروع.

ومن أمثلة هذا النوع:

١ ـ قوله تعالى: ﴿.. **وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا**..﴾ (العنكبوت: ٨).

٢ ـ قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا**..﴾ (لقمان:

---

(١) جهاد الأمّة: ١٤.

١٥).

ومثلهما ما جاء في سورة المائدة: ٥٣، والأنعام: ١٠٩، والنحل: ٣٨، والنور: ٥٣، وفاطر: ٤٢، والتوبة: ٧٩.

ثانياً: في معنى السعي وبذل الوسع في أمرٍ خير حسن:

١ ـ دلّت القرائن على إرادة القتال منه، وهو متكرّر في القرآن مثل:

أ ـ قوله تعالى: ﴿**فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللهِ وَكَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللهِ وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ**﴾ (التوبة: ٨١).

ب ـ قوله تعالى: ﴿**انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ (التوبة: ٤١).

ج ـ قوله سبحانه: ﴿**وَإِذَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ أَنْ آَمِنُوا بِاللهِ وَجَاهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَكَ أُولُو الطَّوْلِ مِنْهُمْ وَقَالُوا ذَرْنَا نَكُنْ مَعَ الْقَاعِدِينَ**﴾ (التوبة: ٨٦).

٢ ـ دلّت القرائن على بُعد إرادة القتال فيها، مثل:

أ ـ قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ**﴾ (العنكبوت: ٦)، وهي سورة مكيّة سبقت تشريع الجهاد على ما هو المعروف.

ب ـ قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ**﴾ (العنكبوت: ٦٩)، وهي كسابقتها.

ج ـ قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ (النحل: ١١٠)، وشاهد عدم إرادة القتال أنّ السورة مكيّة.

د ـ قوله تعالى: ﴿**فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا**﴾ (الفرقان: ٥٢)، وهي سورة مكّية.

وهذه الآيات ـ بقرينة مكيّتها، وخلوّ سياقها عن الحديث عن القتال ـ يُستظهر منها عرفاً أو يقوى فيها احتمال مطلق بذل الجهد في الخير وتحمّل المشاقّ في سبيل الله.

٣ ـ متردّد حاله، يحتمل القتال جداً كما يحتمل غيره، مثل:

أ ـ قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ﴾ (محمّد: ٣١)، وهي سورة مدنيّة.

ب ـ قوله عزّ من قائل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (المائدة: ٥٤)، والسورة مدنيّة.

وجهة نظر العلامة شمس الدين في الاستعمال القرآني لكلمة الجهاد، عرض ونقاش

إلا أنّ الشيخ محمد مهدي شمس الدين لا يستبعد أن تكون الكلمة قد استعملت في سورة الحجّ والآية ٦٩ من العنكبوت، وهي الآيات التي قال: إنّه عثر عليها، مع التوسّع في معنى العدوّ؛ ليشمل كلّ مظاهر الشرّ في الدين والإنسانيّة، والشاهد على ذلك ـ أي على توسعة مفهوم العدو في القرآن الكريم ـ استعماله فيما لا يصدق عليه العدوّ عرفاً، مثل المال والبنون[1].

ويبدو أنّ شمس الدين يريد تأكيد مفهوم القتال وافتراض وجود عدوّ حتى يثبت فيما بعد ما سيذهب إليه من وجود نقل شرعي للكلمة، وأنّ هناك وضعاً تعيّنياً وليس تعيينيّاً للكلمة، بحيث يوجد فيها حقيقة شرعيّة.

والفائدة المترتبة على هذا القول القاضي بصيرورة كلمة الجهاد حقيقةً شرعية في القتال الحربي مع العدوّ، أنّ الكلمة سوف تُحمل على هذا المعنى بلا حاجةٍ إلى قرينة، على خلاف أيّ معنى آخر، حيث يحتاج إليها، كما هي الحال في نصوص جهاد النفس في الكتاب والسنّة، وبهذا يغدو المعنى الشرعي للجهاد ـ عند شمس الدين كما يصرّح هو نفسه به ـ أحد معاني المدلول اللغوي، وتكون النسبة بين المعنيين، نسبة الخاص والعام، أو العموم والخصوص المطلق.

لكنّ هذا المقدار الذي وافانا به شمس الدين لا يثبت ما يُريد؛ إذ الظاهر منه إرادة القتال مع تجوّز وتوسّع في معنى العدوّ في الحقبة المكيّة، فكأنّه نظر إلى النصّ القرآني دفعةً واحدة، فوجد كثرة استخدام كلمة الجهاد بمعنى القتال في مجموع النص القرآني، فغلّب الأكثر على الأقلّ مفترضاً التوسّع في معنى العدو، فيما المطلوب في تحليل الحقيقة الشرعية مراعاة التسلسل الزمني،

(١) جهاد الأمّة: ١٥ ـ ١٦.

فإذا لم يكن لمقولة الجهاد العسكريّ في مكّة عينٌ ولا أثر بعدُ في ثقافة المسلمين، وأنّ هذه الكثرة في النصوص الحربيّة جاءت في الحقبة المدنية، فكيف يمكن تصوّر التجوّز؟!

إنّ الصورة التي تصوّرها شمس الدين معكوسة، فلو كانت نصوص الجهاد مكيةً، ثم توقف حكم الجهاد في المدينة، وجاء استخدام الكلمة في إرادة غير القتال الحقيقي، يمكن افتراض التوسعة حينئذٍ؛ لمركوزيّة معنى القتال مع العدو في المرحلة الأسبق، أمّا فيما نحن فيه، فالأمر على العكس تماماً، فما هو الموجب لافتراض توسعة في معنى العدو وما شابه ذلك؟!

ويؤيّد ما نقول، تعبير القتال دون الجهاد في أوّل آيات الجهاد، مثل: ﴿**أُذِنَ لِلَّذِيْنَ يُقَاتَلُوْنَ**..﴾ و ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُم**..﴾.

نعم، يبقى الكلام في الحقبة المدنيّة، وأنّه هل ظهرت فيها حقيقة شرعية أو لا؟ وسيأتي بحثه.

النقل اللغوي المدني عند الدكتور محمّد خير هيكل، وقفة نقديّة

يذهب الدكتور محمد خير هيكل ـ المتخصّص في فقه الجهاد ـ إلى وقوع نقلٍ في مدلول كلمة الجهاد، في الحقبة المدنيّة، ذاكراً أنّ ٢٦ كلمة «جهاد» ومشتقاتها وردت في القرآن الكريم بالمعنى الشرعي الخاص، وهو القتال مع العدوّ[1]، وقد أشرنا إلى بعضها فيما سبق.

إلا أن الاستشهاد بالنصّ القرآني لوحده لا يكاد يكون واضحاً؛ فإنّ النصوص التي ذكر أنّها تدلّ على الجهاد بمعنى القتال، تحتوي بتمامها على قرائن متصلة بها، مثل تعبير النفس والمال وما شابه ذلك. ومجرّد كثرة استعمال كلمةٍ ما ـ كثرةً عادية ـ في معنى مع وجود شاهد على انحصار المعنى وتضيّقه، وفرض كون الاستعمال حقيقيّاً لكونه مصداقاً للمعنى اللغوي، لا يدلّ على حصول وضع تعييني، فهذا ما يحتاج إلى دليلٍ مساعد، فإن ثبت من نصوص عصر الرسالة الأخرى صيرورة هذا المعنى مركوزاً في أذهان الصحابة بحيث كان يجري التعبير عنه بعفويّة فهو، وإلا فالقول بالحقيقة الشرعيّة مشكلٌ.

ولعلّه من منطلق الملاحظة المذكورة استشهد هيكل بنصوص من السنّة عقب بحثه القرآني هذا، وهو ما سنبحثه قريباً بإذن الله سبحانه، لمعرفة مدى تكوّن الحقيقة الشرعية لمصطلح الجهاد.

---

(١) الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ١: ٤٠ ـ ٤٤.

ونتيجة الكلام أنّنا لم نتأكد من حصول نقلٍ شرعي للكلمة، لا في الحقبة المدنيّة، ولا المكيّة، على مستوى النص القرآني منفرداً، مع التأكّد أيضاً من أنّ اللفظ قد وجدناه في تمام مواضعه مستخدماً بالمعنى الحقيقي له دون مجازيّةٍ، وفق ما أسلفناه في البحث اللغوي. نعم كانت القرائن مخصّصةً للمعنى بالقتال وغيره، لا مغيّرةً له؛ حتى يكون الاستعمالُ مجازيّاً.

٢.٢. الكلمة في استعمالات السنّة الشريفة

الإنصاف أنّ مراجعة عشرات ـ بل وأكثر ـ من الموارد التي وردت فيها هذه الكلمة في نصوص السنّة عند مذاهب المسلمين، لا تدع مجالاً للشكّ في أنّ الكلمة قد غدت تعبيراً سائداً بين المسلمين يراد منه جهاد العدوّ، حتّى في الحقبة المدنيّة، فمراجعة استخدامات الكلمة في كتب الحديث، وفيما روي في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله، تؤكّد أنّ التعبير بها عن مجاهدة الأعداء وقتالهم بشكل خاصّ كان رائجاً، حتى مع عدم إقامة قرينة خاصّة، وبضمّ ذلك إلى آيات القرآن المدنيّة نتأكّد ـ أو نرجّح بقوّة ـ أنّ المصطلح قد غدا له معنى جديد في الاستعمال الإسلامي.

لكن لا يعني ذلك أنّ استخدامه في غيره يجب أن يُفترض مجازاً، بل هو من باب اللفظ الموضوع لمعنيين، غايته هو أكثر استعمالاً في أحدهما منه في الآخر، فيحمل ـ بالانصراف ـ على الأكثر استعمالاً دون أن يعني ذلك كون استعماله في الآخر مجازياً. وقد يحتاج هنا للقرينة، لكنّها ـ عرفاً ـ ليست قرينة المجاز، بل قرينة التعيين، تماماً كتعيين أحد معنييّ اللفظ المشترك، فإنّ الآخر قرينة تعيينه هي كثرة استعماله، أي الانصراف، فيحتاج الثاني لقرينةٍ لفظيّة أو نحوه، وإلا فليس استخدام كلمة الجهاد ومشتقاتها في اللغة العربيّة مجازاً إذا لم يرد منها القتال.

غاية الأمر أنّ اتساع معنى الجهاد في المدلول الجديد لجهاد المال، يجعله غير منحصر بفعليّة القتال، بل بكلّ ما يخدم مواجهة المسلمين لغيرهم بالمال ونحوه، فضلاً عن النفس، وهذه نقطة أساسيّة.

ولكي نقدّم شواهد على ما تقدم؛ نذكر بعض الروايات:

الرواية الأولى: خبر ابن عباس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ما من أيّام العمل الصالح أحبّ إلى الله عز وجل من هذه الأيام، يعني أيام العشر»، قال: قالوا يا رسول الله: ولا الجهاد في سبيل

الله، قال: «ولا الجهاد في سبيل الله، إلاّ رجلاً خرج بنفسه وماله ثم لم يرجع من ذلك بشيء»[١]، وفي موضع آخر: «حتى تهراق مهجة دمه»[٢]. ما لم تجعل كلمة "في سبيل الله قرينة"، وهو بعيد لاستخدامها في غير القتال حتى في القرآن الكريم نفسه كالإنفاق.

الرواية الثانية: عن أبي هريرة، قال: قالوا: يا رسول الله، أخبرنا بعمل يعدل الجهاد في سبيل الله. قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا تطيقونه»، قالوا: يا رسول الله، أخبرنا فلعلّنا أن نطيقه، قال: «مثل المجاهد في سبيل الله كمثل الصائم القائم القانت بآيات الله، لا يفتر من صيام ولا صدقة، حتى يرجع المجاهد إلى أهله»[٣].

الرواية الثالثة: عن عبد الله بن عمر قال: حججت معه صلى الله عليه وآله.. إذ أقبل رجل من هذا الشعب، فسلّم على رسول الله، ثمّ قال: يا رسول الله، إنّي قد أردت الجهاد معك، أبتغي بذلك وجه الله والدار الآخرة، قال: «هل من أبويك أحد حيّ؟» قال: نعم يا رسول الله كلاهما، قال: «فارجع أبرر والديك..»[٤]. والسياق سياق أنّ النبيَّ في الحج لا أنّه يعدّ العدّة لمواجهة قومٍ حتى يكون السؤال ضمن هذا السياق الحالي قرينةً على التخصيص.

الرواية الرابعة: عن جندب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الحجّ جهاد الضعيف»[٥].

إلى غيرها من الروايات التي وإن احتُملَ أنّها نُقلت بالمعنى في القرن الثاني الهجري بحيث أوحت بما فهمناه؛ لوجود الحقيقة المتشرّعيّة، غير أنّ كثرتها وتنوّعها ـ مع عدم الإشارة للقرائن في أيٍّ منها ـ يُضعف هذا الاحتمال.

نتيجة البحث في المعنى الشرعي لمفردة "الجهاد"

الذي توصّلنا إليه هو أنّه لا دليل على حصول نقلٍ في الحقبة المكيّة، أمّا الحقبة المدنيّة فيترجّح

(١) مسند ابن حنبل ١: ٢٢٤، ٣٣٩، ٣٤٦؛ وسنن الدارمي ٢: ٢٥، ٢٦؛ وصحيح البخاري ٢: ٧.

(٢) مسند ابن حنبل ٢: ١٦٢.

(٣) مصنّف ابن أبي شيبة ٥: ٢٨٧.

(٤) مسند ابن حنبل ٢: ١٦٤.

(٥) الكليني، الكافي ٤: ٢٥٩.

تكوّنُ معنى جديد، دون هجران المعنى الآخر، مع شهرة المعنى الجديد جداً.

وعليه، فما ذكره السيد الروحاني (٢٠٢٢م)[1] من عدم وجود حقيقة شرعيّة ولا متشرعيّة للجهاد، بل قد استعمل في المعنى اللغوي، في غير محلّه؛ إذ لا يشترط في الحقيقة الشرعيّة مباينة المعنى القديم للجديد، بل يمكن أن يكون أحد معانيه، والفائدة المترتبة هو الخروج من حال تساوي الاحتمالات، ونحن نلمس بالوجدان صيرورة اللفظ على نحو الحقيقة في المعنى الخاصّ.

قد يقال: إنّ المعنى الحقيقي الأوّل ما زال على حاله، غايته حصل انصراف بكثرة الاستعمال، تماماً ككلمة البيض المنصرفة اليوم إلى بيض الدجاج، ومعه لا دليل على حصول نقلٍ أو ما شابه.

وهذا الاحتمال وإن لم يكن بعيداً، وهو ما يجعل نتيجة مثل السيد الروحاني قريبةً، إلاّ أننا هنا غير معنيّين سوى بمعرفة المرجع الذي نؤول إليه عند فقدان القرائن، فسواء كان أصالة الحقيقة ـ على القول بها ـ أو الانصراف لا فرق، فضلاً عن أنّ الانصراف قد يوجب الوضع للمعنى المنصرف إليه أحياناً، كما حقّقه بعض الأصوليّين.

والحاصل أنّ هنا احتمالات:

الأوّل: هجران المعنى القديم مع صيرورة المعنى الحقيقي خصوص الجديد الخاصّ.

الثاني: حصول وضع للمعنى الخاص مع بقاء المعنى العام على حاله.

الثالث: بقاء المعنى السابق العام على حاله وعدم حصول وضع جديد، غايته بكثرة الاستعمال يحصل انصراف للمدلول الأضيق، مثل انصراف كلمة البيض لبيض الدجاج.

وباستبعاد الاحتمال الأوّل، مع كثرة استعمال الجهاد في المعنى العام، لا يهمّنا ـ عملياً ـ تحديد أحد الاحتمالين؛ لأنّ المهم لدينا هو الظهور حيث لا قرينة، والظاهر انعقاده على المعنى الخاص. وأصالة الحقيقة ليست تعبديّةً حتى يُرجع إليها كما تقرّر في علم أصول الفقه، فإنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز.

٣ـ المعنى الفقهيّ الاصطلاحي للجهاد (تداول التراث الفقهي)

لم يتصدّ الكثير من الفقهاء لتعريف الجهاد، ولعلّه لروح ما أشار إليه السيد محمّد الشيرازي

(١) فقه الصادق ١٣: ١٠.

(٢٠٠١م) من سهولة الأمر بعد معلوميّة الغرض[١]، ومن عرّفه تعرّض لملاحظات نقديّة، ونورد هنا بعض التعريفات على الشكل الآتي:

التعريف الأوّل: ما ذكره الشهيد الأوّل والطريحي: «بذل النفس والمال في إعلاء كلمة الإسلام، وإقامة شعائر الإيمان»[٢]، ويقصد بالإعلاء جهاد الكفار، وبالإقامة جهاد البغاة.

وقد سجّل الشهيد الثاني إيراداً على هذا التعريف محصّله أنّه غير مانع؛ إذ لا ينحصر إعزاز الدين بالجهاد المخصوص[٣].

التعريف الثاني: ما ذكره السيوري حيث قال: «بذل النفس والمال في إعلاء كلمة الله»[٤].

وإذا تمّ إشكال الشهيد الثاني المتقدّم فهو يشمله هنا بطريق أولى، إضافة إلى اعتراض المحقّق الكركي عليه ـ وتبعه صاحب الرياض ونحوه صاحب الجواهر ـ بأنّ قتال الكفّار للأمر بالمعروف إعلاءٌ لكلمة الإسلام، إلاّ إذا قيل بأنّ المراد من كلمة الإسلام هو الشهادتين فيخرج عنه جهاد البغاة وأمثالهم[٥].

التعريف الثالث: ما ذكره الشهيد الثاني وهو: «بذل الوسع بالنفس وما يتوقّف عليه من المال في محاربة المشركين أو الباغين على وجه الخصوص»[٦].

وقد لاحظ السيد محمد صادق الروحاني على تعريف الشهيد الثاني مع الشهيد الأوّل، عدم الشمول لتمام أنواع الجهاد، دون أن يبيّن ذلك، ولعلّه لما ذهب إليه ـ محقّاً ـ من عدم جدوى مناقشة التعريف[٧].

التعريف الرابع: تعريف السيد علي الطباطبائي، قال: «بذل الوسع بالنفس والمال في محاربة

(١) الفقه ٤٧: ٥٣.

(٢) غاية المراد ١: ٤٦٩ ـ ٤٧٠؛ ومجمع البحرين ١: ٣٣٠؛ ونحوه ما ذكره النجفي في جواهر الكلام ٢١: ٣.

(٣) مسالك الأفهام ٣: ٧.

(٤) التنقيح الرائع ١: ٥٦٩.

(٥) الكركي، جامع المقاصد ٣: ٣٦٥؛ ورياض المسائل ٨: ٧؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣.

(٦) مسالك الأفهام ٣: ٧.

(٧) فقه الصادق ١٣: ١٠.

المشركين أو الباغين على وجه الخصوص»[١]، ونحوه تعريفٌ ذكره المحقق النجفي[٢].

ولعل عدم جامعيّة هذين التعريفين: الثالث والرابع، من ناحية عدم شمول كلمة المشركين لأهل الكتاب، فيخرج قتال أهل الكتاب عنهما.

التعريف الخامس: ما ذكره الكاشاني الحنفي: «بذل الوسع والطاقة بالقتال في سبيل الله عز وجل بالنفس والمال واللسان أو غير ذلك»[٣].

التعريف السادس: جاء في كتاب مالكي هو منح الجليل، مختصر سيدي خليل، للشيخ محمد بن عليش (١٢٩٩هـ) أنه: «قتال مسلمٍ كافراً غير ذي عهد؛ لإعلاء كلمة الله، أو حضوره له (للقتال) أو دخوله أرضه (أرض الكافر) له (للقتال)، قاله ابن عرفة»[٤].

التعريف السابع: «الجهاد هو الدعاء إلى الدين الحق، والقتال مع من امتنع وتمرّد عن القبول، إما بالنفس أو بالمال»[٥].

ولا ننشغل بمباحث التعريفات الفقهيّة هنا، بل أحببنا الإشارة إليها، وتعريفه بالمجمل جيّد، غير أنّ الغرق في تحديد التعريفات لا فائدة من ورائه في موضوع من هذا القبيل.

٤. من الألفاظ ذات الصلة

ثمة ألفاظ ذات صلة بمصطلح الجهاد، لا بأس بذكر بعضها؛ لما فيه من الفائدة:

٤.١. القتال

ورد استعمال مادة «قتل» في القرآن عشرات المرات، وقد قرنت الكلمة بكلمة «في سبيل الله» في القرآن الكريم ٣٢ مرّة، كما جاء في الحديث الشريف استعمال الكلمة في هذا المعنى، على صيغة «فاعل» كثيراً.

والظاهر عرفاً أنّ القتال حينما يُقرن بتعبير «في سبيل الله» أو نحوه يفيد الجهاد بالمعنى

---

(١) رياض المسائل ٨: ٧.

(٢) جواهر الكلام ٢١: ٣.

(٣) بدائع الصنائع ٧: ٩٧.

(٤) منح الجليل شرح مختصر خليل ٣: ١٣٥.

(٥) الشيخ نظام، الفتاوى الهندية (فقه أبي حنيفة) ٢: ١٨٨.

الأخصّ، فالمشكلة على صعيد هذه الكلمة غير واردة، خلافاً لما حصل في كلمة "الجهاد".

٢.٤. السِّيَر

السيَر جمع سيرة، وهي فِعلة ـ بكسر الفاء ـ من السَّير، استعملها الفقهاء ـ مثل الشيخ الطوسي، وابن إدريس[١]، والشيخ نظام صاحب الفتاوى الهندية[٢]، وابن البراج في مطاوي بحثه[٣] وغيرهم ـ بوصفها تعبيراً شائعاً عن طرائق القتال وأساليب المعركة، تماماً كما غلب تعبير «المناسك» على أفعال الحجّ[٤]. وإنّما جاء التعبير عن القتال والغزو بذلك؛ لأنّ أوّل ما يحصل فيها هو السّير إلى العدوّ.

والمراد فقهيّاً من هذا المصطلح دراسة أساليب الإمام وتعاملاته مع الكفار والأعداء والغزاة وغيرهم.

ويستخدم فقهاء السنّة هذا التعبير كثيراً، ربما أكثر من الفقه الشيعي، ويطلقون على كتاب الجهاد «السير الكبير» بصفة المذكّر، لقيامها مقام المضاف الذي هو الكتاب، كما نصّ على ذلك ابن عابدين الدمشقي (١٢٥٢هـ)[٥].

٣.٤. المغازي

وهي من الغزو. ومعناه في اللغة: الطلب، يقال: ما مغزاك من هذا الأمر، أي ما هو مطلبك. وسُمّيَ الغازي غازياً، لطلبه الغزو (العدو)[٦].

وقد اشتهر التعبير عن كتاب الجهاد بكتاب المغازي في غير الكتب الفقهيّة أكثر من اشتهاره فيها، يقال: مغازي فلان ـ كالواقدي ـ أي ما كتبه عن غزوات النبيّ صلى الله عليه وآله وحروبه، وإن ورد هذا الاستعمال ـ بالعَرَض ـ في الكتب الفقهيّة أيضاً.

---

(١) النهاية: ٢٨٩؛ والمبسوط ١: ٥٣٧؛ والسرائر ٢: ٣.

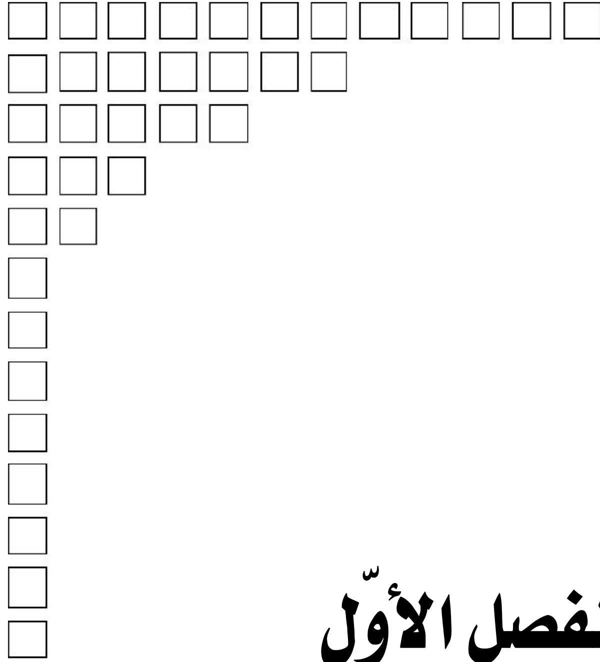
(٢) الفتاوى الهندية (فقه أبي حنيفة) ٢: ١٨٨.

(٣) المهذب ١: ٢٩٩، حيث عبّر بسيرة الحرب.

(٤) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين (ردّ المحتار) ٦: ١٤٧؛ والموسوعة الفقهيّة (الكويتيّة) ١٦: ١٢٤.

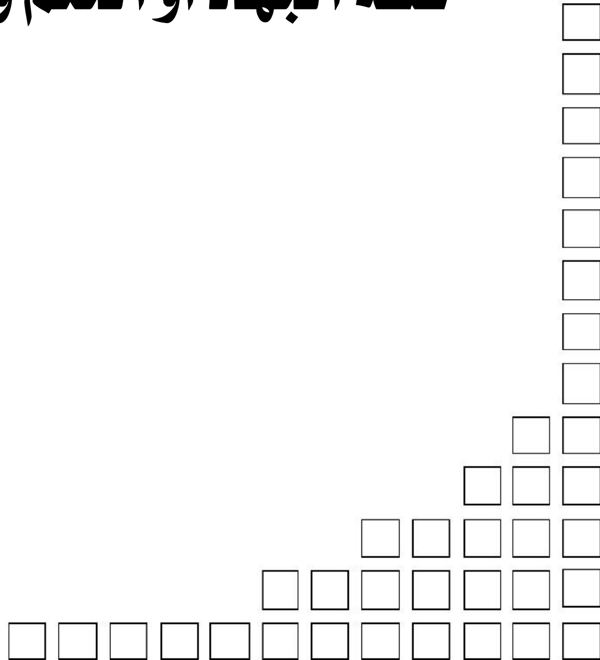
(٥) ردّ المحتار ٦: ١٤٧.

(٦) الموسوعة الفقهيّة (الكويتيّة) ١٦: ١٢٥.



الفصل الأوّل

صفة الجهاد أو الحكم والتشريع



نبحث في هذا الفصل عن عدّة أمور، أبرزها:

١ ـ مبدأ شرعيّة القتال ووجوبه.

٢ ـ الجهاد بين الوجوب الكفائي والعيني.

٣ ـ عباديّة فريضة الجهاد.

٤ ـ استمراريّة حكم الجهاد.

٥ ـ لمحة حول حكم الجهاد في الشرائع السابقة.

المحور الأوّل

مبدأ شرعيّة القتال ووجوبه

تمهيد

الظاهر حصول اليقين من شرعيّة القتال، بل وجوبه، في الإسلام، في الجملة، بصرف النظر عن نوعيّته؛ وذلك لجملة أدلّة، لا نستغرق في بحثها، لأنّنا سوف نستعرضها لدى الحديث عن أنواع الجهاد بالتفصيل، لكنّنا نشير لها هنا سريعاً، ولعلّه لوضوح الوجوب لم نجد الفقهاء يستعرضون أدلّة وجوبه في الجملة، عدا بعضهم مثل ابن فهد الحلي[1].

أدلّة شرعيّة القتال ووجوبه في الجملة

وأبرز الأدلّة هنا هو الآتي:

الدليل الأوّل: الآيات القرآنية الآمرة بالقتال والجهاد، وهي عديدة. وتكرّرها ـ على نحو صيغة الأمر وغيرها ـ يشرف بنا على القطع بإرادة الوجوب منها، دون الظهور الظنّي فقط.

الدليل الثاني: الروايات الشيعيّة والسنّية المتواترة لدى المسلمين قاطبةً، وهي أكثر من أن يتحمّل استعراضَها هذا البحثُ، وستأتي في مطاوي ما يتقدّم.

هل حقّاً قال بعض علماء الإسلام بعدم وجوب الجهاد أصلاً؟!

الدليل الثالث: إجماع المسلمين قاطبةً، لم يناقش في ذلك فقيهٌ قط، سوى ما نسبه ابن رشد الفقيه إلى عبيد (عبد) الله بن الحسن (الظاهر أنّه العنبري) من أنّه تطوّع[2]، وما نسبه ابن جُزَيّ

(١) المهذّب البارع ٢: ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

(٢) ابن القطّان الفاسي، الإقناع في مسائل الإجماع ١: ٣٣٤؛ وابن رشد، بداية المجتهد ٦: ٥.

الكلبي الغرناطي (٧٤١هـ) إلى سُحنون المالكي (٢٤٠هـ) من صيرورته تطوّعاً بعد الفتح[١]، وما نُسب من القول باستحباب الجهاد إلى ابن عمر وعطاء والثوري وعمرو بن دينار وابن شُبرُمة. بل الموضوع أكبر من الإجماع، حيث يبلغ درجة الضرورة والبداهة الفقهيّة والدينيّة.

بل غالب الظنّ أنّ الذين خالفوا الإجماع هنا كانوا يقصدون جهاد الطلب خاصّة دون غيره، مثل الجهاد الدفاعي، فضلاً عن مثل جهاد أهل البغي، وهو ما لفت النظر إليه أبو بكر الجصّاص حيث قال: «هذا هو موضع الخلاف بين الفقهاء في فرض الجهاد، فحكي عن ابن شبرمة والثوري في آخرين أنّ الجهاد تطوّع وليس بفرض، وقالوا: «كتب عليكم القتال» (البقرة : ٢١٦) ليس على الوجوب بل على الندب، كقوله تعالى: «كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين» (البقرة: ١٨٠).وقد روي فيه عن ابن عمر نحو ذلك، وإن كان مختلفاً في صحّة الرواية عنه.. وروي عن عطاء وعمرو بن دينار نحوه.. وقد ذكر أبو عبيد أنّ سفيان الثوري كان يقول: ليس بفرض، ولكن لا يسع الناس أن يجمعوا على تركه ويجزي فيه بعضهم على بعض. فإن كان هذا قول سفيان فإنّ مذهبه أنّه فرضٌ على الكفاية، وهو موافق لمذهب أصحابنا الذي ذكرناه. ومعلوم في اعتقاد جميع المسلمين أنّه إذا خاف أهل الثغور من العدوّ ولم تكن فيهم مقاومة لهم فخافوا على بلادهم وأنفسهم وذراريهم، أنّ الفرض على كافّة الأمّة أن ينفر إليهم من يكفّ عاديتهم عن المسلمين. وهذا لا خلاف فيه بين الأمّة، إذ ليس من قول أحدٍ من المسلمين إباحة القعود عنهم حتى يستبيحوا دماء المسلمين وسبي ذراريهم، ولكنّ موضع الخلاف بينهم أنّه متى كان بإزاء العدو مقاومين له، ولا يخافون غلبة العدو عليهم، هل يجوز للمسلمين ترك جهادهم حتى يسلموا أو يؤدّوا الجزية؟ فكان من قول ابن عمر وعطاء وعمرو بن دينار وابن شبرمة أنه جائز للإمام والمسلمين أن لا يغزوهم وأن يقعدوا عنهم. وقال آخرون: على الإمام والمسلمين أن يغزوهم أبداً حتى يُسلموا أو يؤدّوا الجزية. وهو مذهب أصحابنا.. وجائزٌ أن يكون قول ابن عمر وعطاء وعمرو بن دينار في أنّ الجهاد ليس بفرضٍ يعنون به أنّه ليس فرضه متعيّناً على كلّ أحد كالصلاة والصوم وأنّه فرض على الكفاية..»[٢].

هذا الكلام يشي بأنّ النزاع حول وجوب الجهاد الابتدائي وعدم وجوبه بعد فراغهم عن

---

(١) القوانين الفقهيّة في تلخيص مذهب المالكيّة: ٢٥٨.

(٢) أحكام القرآن ٣: ١٤٦ ـ ١٤٧.

شرعيّته، فلا يشمل سائر أنواع الجهاد، والمفروض أنّ بحثنا في وجوب الجهاد في الجملة، هذا كلّه لو صحّت النسبة إلى هؤلاء.

وربما يستوحى من بعض الباحثين المتأخّرين إنكار كون الجهاد من الإسلام بالأصالة، وإنّما هو أمرٌ فرضته الملابسات والظروف الزمكانيّة، وذلك مثل المفكّر السوداني محمود محمّد طه (١٩٨٥م)، حيث ركّز على عدم كون الجهاد أصلاً في الثقافة الإسلاميّة، بل هو أمرٌ فرضته الظروف التي يراها تتجلّى في أنّ الآخرين في عصر الرسالة أساؤوا استخدام حريّتهم التي مُنحت لهم من الله، فكان الجهاد لتصحيح المسار لا غير[1].

غير أنّ مراجعة كلام طه تؤكّد لنا أنّه بصدد الحديث عن جهاد الطلب، فهو يرفض تخلّي بعض المفكّرين في العصر الحديث عن فكرة جهاد الطلب في الإسلام، وحصرهم الجهاد الإسلامي بجهاد الدفاع، ويرى أنّ جهاد الطلب كان موجوداً، غير أنّه ليس جزءاً أصيلاً من الإسلام، انطلاقاً من نظريّته في مفهوم الرسالة الأولى والرسالة الثانية، وتمييزه بين الإسلام المكّي والمدني، فجعل الجهاد من الإسلام المدني الفروعي عنده، فيما آيات التسامح من الإسلام المكّي الأصولي وفقاً لتصنيفه. **ويخيّل لي أنّ الدكتور عبد الكريم سروش تأثر بهذه الفكرة حول الجهاد** عندما قال بأنّ السياسة في الإسلام ظرفٌ تاريخي وليست جزءاً منه.

وعلى أيّة حال، فإنّ هذا الدليل (الإجماع) إذا فصلناه عن عصر النصّ، لا يُنتج شيئاً، للظنّ بل لليقين بمدركيّته، ووضوح الاجتهاد والدلالة عند المسلمين ربما يقوّي دلالة دليلٍ ضعيف، لا أنّه يكون بنفسه دليلاً.

وعليه، فما ذكره السيد الروحاني من الاستغناء عن دليل الإجماع بالضرورة[2]، في غير محلّه؛ فإنّ الضرورة ليست أمراً ناتجاً من الفراغ، فكما يحتمل المدركيّة في الإجماع، كذلك هي محتملة في الضرورة، وكما يمكن حصول الاشتباه في فهم الفقهاء جميعاً لنصّ، كذلك يحتمل في الضرورة، وإن كان أضعف بكثير، فما اشتهر بينهم من عدم الوقوف عند مدركيّة الضرورة أو السيرة المتشرعيّة أو الشهرة لا وجه له، ما لم يجعل تعريف الضرورة بنحو يكون خلاف ذلك مأخوذاً فيها على نحو القضيّة بشرط المحمول، وهو ما لا ينفع. والمقام من هذا القبيل، فإنّ كثرة

---

(١) انظر: محمود محمد طه، الرسالة الثانية من الإسلام: ١٤٢ ـ ١٤٩.

(٢) فقه الصادق ١٣: ٢٠.

النصوص هي التي برّرت انعقاد الشهرة، بل الإجماع، بل الضرورة، فلا يكون غير النصوص دليلاً، نعم قد تدعم هذه الثلاثةُ دلالةَ الدليل. مضافاً إلى كاشفيّة سكوت المعصوم عند انعقاد السيرة المتشرّعيّة على فهمٍ معيّن للمدارك مع فرض خطأ فهم السيرة للمدارك، كاشفيّة السكوت عن تصحيح السيرة، فالحجّية من السكوت هنا، فانتبه.

الدليل الرابع: السيرة المتشرّعية في عصر النصّ، فمن المعلوم تاريخيّاً وجود الجهاد في حياة المسلمين ما يدلّ على شرعيّته، بل من المعلوم أنّهم كانوا يذمّون المتخلّف عن القتال ذمّاً شديداً، وهذا يكشف عن اعتباره إلزاميّاً.

قد يُقال: إنّ السيرة منشؤها الطبع البشري في القتال، ولا يُحرز نشوؤها عن حكم الشرع، فلا تكون كاشفةً وحجّة.

لكن يجاب عنه: بأن تشدّدهم في أمر الجهاد مع سكوت الشارع، دليلٌ على رضاه بذلك ما يصحّح دعوى الوجوب، لكن من خلال الإمضاء، دون الكشف، بل حتى لو كانت السيرة هنا مدركيةً، فإنّ معاصرتها للمعصوم مع عدم نصٍّ مناف يصوّب ما فهمته السيرة من النصوص.

وهذا يتمّ في مثل الجهاد الابتدائي على تقدير كونه سيرةً متشرّعيّة، دون مثل الجهاد الدفاعي، فإنّ سكوت الشارع عن مثله مع عدم القول بشمول الشريعة ـ كما هو الصحيح ـ لا يكشف عن تبنّيه شرعاً، فلعلّه متروك لتقدير العقلاء.

الدليل الخامس: دليل العقل، وله صيغ أهمّها وأنفعها صيغتان:

الصيغة الأولى: العقل القاضي بلزوم دفع الضرر عن النفس والأهل، وغزو الكافرين لبلاد المسلمين من أعظم الضرر على الإنسان، فيجب القتال.

لكن يرد عليه: إنّ العقل يحكم بلزوم دفع الضرر المتوجّه إلى الإنسان ذاته مع من يلوذ به، وإذا هجم الأعداء بحيث يتضرّر كذلك لزم الدفاع، لكنّه دفاع شخصي لا تشمله أدلّة الجهاد التي نبحث عنها ولا موضوعاته، فقد وقع خلط هنا بين الدفاع الشخصي الذي يحكم به العقل والعقلاء، وبين الدفاع النوعي الذي نحن بصدده، ما لم يرجع الثاني إلى الأوّل عمليّاً وميدانيّاً.

الصيغة الثانية: ما ذكره السيدان: السبزواري والروحاني، من أنّ الجهاد تطهيرٌ للأرض من لوث الشرك بالله الذي فيه هلاك الإنسانيّة، والتحفّظ على التوحيد من أوضح حقوق الإنسانيّة،

والجهاد يحفظ، فيكون واجباً بحكم العقل[١].

ويرد عليه:

أوّلاً: إنّ تطهير الأرض من الشرك لا نقاش فيه، لكنّ صوابيّة الهدف لا تعني صوابيّة الطريق، لا سيما مع كونه قتالاً وسفكاً للدماء وما شابه ذلك، ومن غير المعلوم أن يحكم العقل بالوصول إلى الهدف بجميع الطرق، فالنقاش في الطريق دون الهدف، وقد وقع خلطٌ بينهما.

ثانياً: لو تمّ حكم العقل لانطبق على قتل أهل الكتاب وكلّ من هو غير مسلم، للملاك عينه، ومعه يلزم تأويل تمام نصوص أهل الذمّة، لمعارضتها لحكم العقل المستقلّ، وهو مقطوع البطلان حتى عند المستدلّ نفسه، وهذا ما يؤكّد ما أشرنا إليه في المناقشة الأولى.

لكنّ هذه المناقشة الثانية مبنيّة على فرض الشرك في أهل الكتاب، ولو بعضهم، مثل ما قد يقال في بعض النصارى، وإلا فخروج غير أهل الشرك عن دلالة الدليل عند القائل به هنا واضحة.

الدليل السادس: السيرة العقلائيّة الحاكمة بلزوم الجهاد ولو في حال الدفاع عن المجتمع العام الذي ينتمي إليه الفرد نفسه، وهذه السيرة راسخة في حياة البشر، ولم يرد ردعٌ عنها، بل قد جاءت النصوص تؤيّد مفهوم الجهاد، فيكون السكوت إمضاءً لها في الجملة.

وهذا مبنيٌّ على نظريّة شمول الشريعة، وإلا فقد يكون السكوت كاشفاً عن عدم التحريم في الجملة، لا عن الوجوب الشرعي بالضرورة.

والمتحصّل الحكم بشرعيّة مبدأ الجهاد ووجوبه في الجملة؛ لدليل الكتاب والسنّة، مؤيَّدين بغيرهما من الأدلّة.

---

(١) مهذّب الأحكام ١٥: ٨١ ـ ٨٢؛ وفقه الصادق ١٣: ٢٠.

المحور الثاني

الجهاد بين الكفائيّة والعينيّة

تمهيد

يقع الكلام في هذا المحور في ثلاث مراحل:

١ ـ تحديد سنخ الوجوب.

٢ ـ تفسير الكفائيّة هنا.

٣ ـ انقلاب الجهاد الكفائي إلى عيني.

٤ ـ ثمرة البحث في عينيّة وكفائيّة وجوب الجهاد.

١ ـ سنخ الوجوب الجهادي ونوعيّته، الكفائيّة والعينيّة

تظافرت كلمات الفقهاء الكثيرة على أنّ الجهاد واجبٌ كفائيّ[1]، وفسّروه بلحوق الوجوب للجميع، فإن قام به من به الكفاية سقط عن الباقين.

---

(١) راجع: الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد: ٤٦١؛ والنهاية: ٢٨٩؛ والرسائل العشر، الجمل والعقود: ٢٤١؛ وابن البرّاج، المهذب ١: ٢٩٣؛ وابن حمزة، الوسيلة: ١٩٩؛ وابن مجد الحلبي، إشارة السبق: ١٤٢؛ وابن زهرة، غنية النزوع: ١٩٩ ـ ٢٠٠؛ وابن إدريس، السرائر ٢: ٣؛ وقطب الدين الكيدري، إصباح الشيعة: ١٨٧؛ والمحقق الحلي، الرسائل التسع: ٣٦٢؛ وشرائع الإسلام ١: ٢٣٢؛ وابن سعيد الحلي، الجامع للشرائع: ٢٣٣؛ والقمي السبزواري، جامع الخلاف والوفاق: ٢٢٧؛ والعلامة الحلي، تبصرة المتعلّمين: ٨٧؛ وتحرير الأحكام الشرعية ٢: ١٣٠؛ وتلخيص المرام: ٧٩؛ والشهيد الأوّل، الدروس الشرعية ٢: ٢٩، والفيض الكاشاني، النخبة: ١٧٥؛ والشهيد الثاني، الروضة البهية ٢: ٣٨٠؛ والمسالك ٣: ٨؛ وفخر المحققين، إيضاح الفوائد ١: ٣٥٠؛ والسيوري، التنقيح الرائع ١: ٥٧٠؛ والشيرازي، الفقه ٤٧: ١٣؛ والسبزواري، كفاية الفقه ١: ٣٦٦؛ والأردبيلي، مجمع الفائدة ٧: ٤٣٧؛ وغيرهم.

لكن في مقابل القول بالكفائيّة ذُكرت أقوال أخرى، أبرزها:

القول الأوّل: إنّه واجب بالوجوب العيني، ونسبه الشيخ مهدي الآصفي لابن زهرة الحلبي، ولم نعثر عليه، بل الموجود عنده أنّه على نحو الكفاية(١)، كما نُسب ذلك إلى سعيد بن المسيّب (٩٤هـ)، وجاء ذكر النسبة له في مصادر فقهيّة عديدة(٢). وقد ذكر ابن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ) أدلّةَ القائلين بالعينيّة، وظاهره الأخذ بها، إلا أنّه صرّح بسقوط الفرض مع قيام من يدفع العدو، وفي كلامه ـ للوهلة الأولى ـ نحو اضطراب(٣).

لكن في كلام ابن أبي عقيل العماني (ق ٤هـ) ما يوحي بالعينيّة، إذ قال ـ على ما نقل عنه العلامة الحلّي ـ: «إذا استنفر الإمام وجب النفر على كلّ مؤمن، ولم يجز التخلّف عنه، ويرتفع مع استنفاره إذن الأهل والغريم، وطاعة الأبوين..»، ونقل الحلّي أنّ ابن أبي عقيل احتجّ بعمومات: ﴿..وَأَطِيْعُوْا الْرَسُوْلَ وَأُوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُم﴾ وغيرها(٤).

وقد فهم الشهيد الأوّل من كلام ابن أبي عقيل ما يوحي بعدم الكفائيّة، إلا أنه قال: «وحُمل على التعيين»(٥)، أي أنّ سقوط الإذن خاصٌّ بصورة التعيين، كما لو كانت فيه خصوصيات بحيث طلبه الإمام بشخصه. وثمّة احتمال قويّ في أن يكون كلام العماني خاصّاً بصورة استنفار الإمام لا مطلقاً، ويشهد له أنّه استدلّ بآية إطاعة أولي الأمر، فتأمّل.

القول الثاني: التفصيل بين عصر الصحابة فعينيٌّ، وبين غيرهم فيكون كفائيّاً. ذهب إلى ذلك بعضُ فقهاء أهل السنّة(٦).

---

(١) محمّد مهدي الآصفي، الجهاد: ٥٨.

(٢) راجع: ابن قدامة، المغني ١٠: ٣٦٤؛ ونهاية المحتاج ٨: ٤٥؛ وكشاف القناع ٢: ٣٢؛ والقوانين الفقهيّة في تلخيص مذهب المالكيّة: ٢٥٨؛ ورياض المسائل ٨: ٩؛ وغنية النزوع: ٢٠٠؛ وجامع الخلاف والوفاق: ٢٢٧؛ والشيرازي، الفقه ٤٧: ٦٧؛ وجواهر الكلام ٢١: ٩؛ وكفاية الفقه ١: ٣٦٦؛ وجهاد الأمّة: ٣٦؛ وفقه الصادق ١٣: ٢١.

(٣) المحلّى ٧: ٢٩١.

(٤) حياة ابن أبي عقيل العماني وفقهه: ٣٤٢.

(٥) الدروس الشرعية ٢: ٢٩.

(٦) انظر السيوري، كنز العرفان ١: ٣٤٢؛ والشيرازي، الفقه ٤٧: ٦٧؛ وجعله أحد وجهين دون أن يتبنّاه: النووي في روضة الطالبين ١٠: ٢٠٨.

ويظهر من هذا التعبير أنّه يشمل ما بعد وفاة النبيّ بمدّة معقولة؛ إذ يصدق عليه عصر الصحابة، وإن كان يحتمل اختصاصه بالعصر النبويّ، كما لعلّه معطى بعض أدلّتهم هنا، والله العالم.

القول الثالث: التفصيل بين الجهاد الابتدائي فعلى نحو الكفاية والدفاعي فعلى نحو العينيّة.

هذا القول توحيه عبارة السيّد علي الطباطبائي، حيث ذكر الجهاد الابتدائي ثمّ الدفاعي، ثمّ لما تحدّث عن حكمه ذكر أنّه واجب على نحو الكفاية بالمعنى الأوّل، مما يستوحى منه أنّه بالمعنى الثاني ليس مأخوذاً على نحوها، فيكون وجوبه عينيّاً[١].

وهذا ما فهمه منه العلامة شمس الدين، مورداً عليه ـ بحقّ ـ أنّ الكفائيّة إذا ثبتت لا فرق فيها بين الابتدائي وغيره[٢].

إلا أنّ استظهار هذا المعنى من كلام صاحب الرياض قد يواجه بعض المشاكل، فعبارته هكذا: (وهو) بالمعنى الأوّل (فرض) كفائي (على كلّ من استكمل شروطاً سبعة) بمعنى وجوبه على الجميع إلى أن يقوم منهم من فيه الكفاية..»[٣].

ومن المحتمل جداً أن تقييده بالمعنى الأوّل راجع للشروط السبعة، وأنّه حينما شاهد كلمة (فرض) بيّن نوعه، فلا يكون التخصيص بملاحظة الكفائيّة، بل بملاحظة الشروط، وإنّما ذكرت الكفائيّة لبيان نوعيّة الفرض الثابت في الجهاد. ويعزّز هذا الفهم أنّ أحداً من الفقهاء لم يصنّف الطباطبائي مخالفاً للمشهور هنا، أو يفهموا منه رأياً خاصّاً.

نعم، أكثر المصادر التي نقلنا قولهم بالكفائيّة ـ إن لم يكن جميعها ـ إنّما ساقت بحث الكفائيّة لدى الحديث عن الجهاد الابتدائي، لا لأنّه كفائيٌّ وغيره عينيّ، بل لأنّ الجهاد الدفاعي قليلاً ما جرى الحديث عنه في كتب الفقه، ولهذا كانوا يشرعون بشروط من تجب عليه المقاتلة، دون إشارة إلى أنّ مرادهم شروط الابتدائي دون مطلق الجهاد.

لكن ـ مع هذا كلّه ـ ثمّة نصوص سُنّية تشير إلى هذا التفصيل[٤]، فهناك ما يلوح منه التفصيل

---

(١) رياض المسائل ٨: ٧، ٨، ٩.

(٢) جهاد الأمّة: ٣٥ ـ ٣٦.

(٣) رياض المسائل ٨: ٩.

(٤) الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ٢: ٨٨٠.

بين الجهاد الدفاعي فهو فرض عين، وغيره فيكون فرض كفاية، كما هي الحال مع الألوسي (١٢٧٠هـ) في تفسيره لآية: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ﴾، حيث قال: «أي قتال الكفار. وهو فرض عين إن دخلوا بلادنا، وفرض كفاية إن كانوا ببلادهم»[١].

وذكر ذلك القمي السبزوراي (ق ٧هـ) في «جامع الخلاف والوفاق بين الإمامية وبين أئمّة الحجاز والعراق» نقلاً عن النافع[٢]**، ولم يظهر مقصوده**، فقد راجعنا "المختصر النافع" الذي يشتهر بين الفقهاء التعبير عنه بالنافع، فلم نجد عيناً ولا أثراً لهذا الكلام، لهذا من المرجّح جداً أنّه ينقل عن بعض كتب أهل السنّة، ولا سيما أنّه كتابٌ في الفقه المقارن، لكنّه على أيّ حال قولٌ من الأقوال لم نجد كلاماً فيه.

وبعد عرض هذه الأقوال، نشرع بكلّ واحدٍ منها؛ لنرى أدلّته وما يتحصّل من دراستها:

١.١. القول بالعينيّة وأدلّته، وقفات ومناقشات

لقد استدلّ للقول بالعينيّة هنا بجملةٍ من الأدلّة، أبرزها:

الوجه الأوّل: التمسّك بالإطلاقات والعمومات الدالّة على وجوب القتال في الكتاب والسنّة، فإنّها شاملة لجميع المكلّفين، مما يُثبت العينيّة، فكما أنّ قوله: ﴿أَقِيمُواْ الصَّلَاةَ﴾ دالٌّ على العينيّة، كذلك قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ﴾ دالّ عليها أيضاً، بلا فرق.

وقد أورد السيّد محمّد الشيرازي (٢٠٠١م) على الاستدلال المذكور بإيرادين:

أحدهما: إنّه لا إطلاق في النصوص حتى يتمسّك به لإثبات العينيّة؛ فإنّ الأدلّة مسوقةٌ لبيان أصل التشريع، وليست في مقام البيان من حيث نوعه وشكل الحكم الثابت فيه، فلا ينعقد إطلاق، حيث لا مقام للبيان.

ويجاب بأنّ نوعية الحكم الصادر من شؤون بيان الحكم، فالجاعل يبيّن عادةً نوعية الوجوب لدى بيانه الوجوب نفسه، ولا سيما مع تكرّر الأوامر الصادرة منه في أكثر من مناسبة، وبلغتَي الإطلاق والعموم، فليست نوعيّة الحكم من فروع المتعلّق أو نحوه مما قد يمكن تأخيره كثيراً. بل لو قلنا هذا للزم ـ عمليّاً ـ بطلان ما عقدوه وقرّروه في أصول الفقه من أصالة العينية والتعيينيّة

(١) روح المعاني في تفسير الكتاب العظيم والسبع المثاني ٢: ١٠٦.

(٢) جامع الخلاف والوفاق: ٢٢٧.

وأمثال ذلك، فراجع.

ثانيهما: إنّه لا بدّ ـ على تقدير التسليم بالإطلاق ـ من تقييد هذه الأدلّة، ولا يمكن الاكتفاء بها دون تقييد(١).

وهذا الإيراد بهذا المقدار في غاية الغموض، فلم يبيّن لنا الوجه في ضرورة التقييد، ولعلّه يريد الأدلّة ـ أو بعضها ـ الدالّة على كفائيّة وجوب الجهاد، والتي يتحدّث بعضها ـ كما سيأتي ـ عن ضرورة هذه الكفائيّة، وسوف نتعرّض لها في حينه.

وبهذا يظهر أنّ الإطلاقات والعمومات لا مانع من الأخذ بها، حتى ندرس أدلّة الكفائيّة، وسائر الأقوال الأخرى، والتي لا بدّ فيها ـ عرفاً ـ من كونها بمثابة القرينة المتصلة، حتى لا تتنافى مع ما أوردناه على الإيراد الأوّل المتقدّم.

الوجه الثاني: قوله تعالى: ﴿**انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ (التوبة: ٤١)، فإنّه لا يكاد يخلو مسلم من أن يكون إمّا خفيفاً في نفره أو ثقيلاً، فتشمل تمام المسلمين(٢).

ويُناقَش، بعد غضّ الطرف عن نفس دليل الأمر في الآية والمتعلّق بالنفر والجهاد، أنّ قيد: «خفافاً وثقالاً» لا يدلّ على العينيّة، لتساوي نسبته إلى الكفائيّة والعينيّة معاً، فحتى لو التزمنا بالوجوب الكفائي يمكن ـ بل هو وارد جداً، لا سيما في تلك الأعصار ـ أن لا يتمكّن المقاتلون جميعهم ممّن لا تقوم الكفاية إلاّ بهم من تجهيز أنفسهم، وهذا ما كان يحصل في عصر الرسالة، حيث لم يكن بمقدور المقاتلين جميعاً تجهيز أنفسهم بالسلاح والعتاد، وعليه، فيمكن أن يكون الأمر كفائياً ويتصوّر فيه هذا الترديد. ولا تعني الآية أنّ كلّ خفيف وثقيل يجب عليه النفر، بل تعني أنّ النفر ما دام واجباً شمل الخفيفَ والثقيل، لا أقلّ من عدم وجود قرينة على ترجيح أحد الاحتمالين مما يوجب بطلان الاستدلال.

هذا، وقد أورد الفقهاء على هذا الاستدلال بالآية جملة إيرادات، أبرزها:

أوّلاً: إنها منسوخة ـ كما نُسب إلى ابن عباس ـ بقوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ..**﴾ (التوبة: ١٢٢)، ومعه فلا يتمسّك بها لإثبات حكم

(١) الشيرازي، الفقه ٤٧: ٦٩.

(٢) راجع: المغني ١٠: ٣٦٤؛ والمحلّى ٧: ٢٩١.

شرعي(١).

إلا أنّ هذا الإيراد متفرّع على تبنّي دلالة الآية على العينيّة، وقد بيّنا عدم الدلالة، ومعه فافتراض النسخ في غير محلّه.

بل لو سلّمنا، فظاهر الآية الناسخة مسوقٌ لبيان عدم انبغاء أو معقوليّة النفر العام بقرينة «ما كان.. لينفروا»، تماماً كقولك: «ما كان عليّ ليفعل كذا» أي أنّ فعله هذا إمّا غير معقول أو أنّه ممن لا ينبغي صدور الفعل منه، ومثل هذا اللسان كيف يمكن افتراض صدور أمر عيني في مورده، قبل ذلك؟!

وبعبارةٍ أخرى: ما دام النفر العام غير معقول ولا منطقي عادةً، فكيف يمكن أن يكون قد صدر حكمٌ بوجوبه في الشريعة، إلا أن يكون ذلك ضمن ظرفٍ استثنائي خاصّ جدّاً، ومعه فلم تعد الآية دالّةً على عينيّة مطلق الجهاد، فتأمّل جيّداً.

ثانياً: إنّ جملةً من روايات أسباب النزول التاريخيّة تشير إلى أنّ الآية قد نزلت في غزوة تبوك، وهي غزوة استثنائية طلب فيها الرسولﷺ الاستنفارَ العام؛ لخطورة الموقف جداً. وقد جاءت الآية للتنديد بأيّ محاولة للفرار من الجهاد، ومعه فتكون خاصّة بظروف استثنائية، ولا يستفاد منها حكمٌ شرعي عامّ(٢).

وهذا الكلام يمكننا ضمّه إلى إيرادنا السابق، فيتحصّل أنّ الآية إمّا لا إشارةَ فيها للعينيّة، أو أنّها خاصّة بمورد النفير العام، فتكون من شؤون النفير العام دون شؤون حكم الجهاد نفسه.

الوجه الثالث: قوله تعالى: **﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ..﴾** (التوبة: ١٢٠).

وبيان الاستدلال بالآية أنها دلّت على تحريم التخلّف عن الجهاد مع رسول اللهﷺ مطلقاً، مما يُثبت الوجوبَ العينيّ(٣).

وقد أُورد على هذا الاستدلال بأنّها نزلت في غزوة تبوك التي تشدّد الرسولُ في أمرها، ولا

---

(١) انظر: المغني ١٠: ٣٦٥؛ وفضل الله، كتاب الجهاد: ١٢٩؛ وكشاف القناع ٣: ٣٥؛ وجواهر الكلام ٢١: ٩؛ والآصفي، الجهاد: ٥٨.

(٢) المغني ١٠: ٣٦٥؛ وجواهر الكلام ٢١: ٩ ـ ١٠؛ وفضل الله، كتاب الجهاد: ١٢٩؛ والآصفي، الجهاد: ٥٨.

(٣) جهاد الأمّة: ٣٧ ـ ٣٨.

مانع من الحرمة في حالةٍ كهذه، إنّما البحث في الحالة العادية التي لا يكون فيها استنفار إسلامي استثنائي، وقرينة ذلك قوله في الآية اللاحقة: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً..﴾، وهي تفيد عدم التعيين[١].

الوجه الرابع: النبويّ المرويّ: «من مات ولم يَغزُ ولم يحدّث نفسه بغزوٍ مات على شعبةٍ من نفاق»[٢].

والاستدلال بهذا الحديث على أساس أنّ عدم الغزو مطلقاً موجبٌ لشيء من النفاق، الأمر الذي يشير إلى الحرمة الشرعيّة، وهو ما يساوق العينيّة[٣].

ويرد على الوجه المذكور:

أوّلاً: إنّ الرواية ـ مضافاً لآحاديّتها ـ ضعيفة السند من جهات، لا أقلّ من حيث إنّ فيها أبا هريرة، ونحن نتوقّف في رواياته.

ثانياً: إنّ الرواية لو تمت سنداً لا دلالة فيها؛ وذلك من ناحيتين، هما:

الناحية الأولى: إنّها تضع شعبة النفاق في حقّ من حصل منه مجموع أمرين: لم يغز، ولم يحدّث نفسه بالغزو، ومعنى ذلك أنّ من حدّث نفسه بالغزو لم يكن على نفاق حتى لو لم يغزُ عمليّاً، فلا يكون الغزو واجباً عينيّاً.

من هنا يترجّح لي أنّ الحديث ـ على تقدير صدوره ـ يلاحظ الفترة النبويّة وسياقاتها التاريخيّة، ليميّز المؤمنين عن المنافقين، فالمؤمن هو ذاك الذي جاهد أو هو على استعداد ورغبة للجهاد حيث يكون، بينما المنافق هو ذاك الذي لا يجاهد ولا يرغب بالجهاد، بل يثبّط المؤمنين عن الجهاد، فليس النصّ بصدد بيان نوع تشريع الجهاد، بل بصدد التمييز بين المؤمنين والمنافقين في الحقبة المدنيّة.

الناحية الثانية: إنّ تعبير «شعبة من نفاق» لا يدلّ على الحرمة، بمعنى أنّ مثل هذا التعبير كثيراً ما يرد في أمورٍ غير محرّمة، فلو قال: منافقاً، لكان في الأمر دلالةٌ ما، أمّا تعبير شعبة من نفاق، أي طرف منه، فهو مما قد يبتلي به أكثر المتديّنين، وورود مثل هذا اللسان في كثير من غير المحرّمات

---

(١) المصدر نفسه: ٣٨.

(٢) صحيح مسلم ٦: ٤٩؛ وسنن أبي داود ١: ٥٦٢؛ وسنن النسائي ٦: ٨؛ ومسند أحمد ٢: ٣٧٤؛ والحاكم النيسابوري، المستدرك ٢: ٧٩.

(٣) راجع: المغني ١٠: ٣٦٤؛ والمحلّى ٧: ٢٩١.

والواجبات يعيقه عن الدلالة على حكمٍ إلزامي، ولعلّه لذلك حمل صاحب الجواهر الرواية على الندب(١)؛ واعتبرها صاحب الرياض غير دالّةٍ على المطلوب(٢).

الوجه الخامس: الخبر العلوي: «الجهاد فرضٌ على جميع المسلمين؛ لقول الله: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ**﴾..»(٣). ودلالته واضحة.

إلا أنّ إيراد هذا الاستدلال لعلّه كان من السهو أو وفق نظريّة خاصّة في معنى العينيّة؛ ذلك أنّ تكملة الرواية تنفي الاستدلال تماماً؛ إذ جاء بعد النصّ المذكور: «فإن قامت بالجهاد طائفة من المسلمين وسع سايرهم التخلّف عنه ما لم يحتج الذين يلون الجهاد إلى المدد..»، فلا دلالة في الرواية على العينيّة إطلاقاً، مضافاً لضعفها السندي بالإرسال.

وهذا هو الجواب عن الاستدلال بالرواية، دون ما ذكره بعض الفقهاء من تخريجها بأنّ فرض الكفاية واجبٌ أيضاً على المسلمين، وأنّه يسقط بفعل بعضهم(٤)، فإنّه لو تُركنا والمقطع الأوّل، لا يكون الظاهر منه عرفاً سوى العينيّة. نعم، هو لا يأبى الكفائيّة مع قيام قرينة، لا أنّه دالّ على الكفاية دون العينيّة.

الوجه السادس: ما دلّ على وجوب الاستنابة لغير القادر على الجهاد، فلو لم يكن واجباً عينيّاً لما وجبت الاستنابة، وقد تبنّى الفقهاء موضوع الاستنابة وقبلوا به(٥).

لكن يُلاحَظ على هذا الكلام أنّ أدلّة الاستنابة ناظرة إلى لزومها بقطع النظر عن طبيعة وجوب الجهاد، ومعه حتى لو قيل بالكفائيّة تلزم الاستنابة أيضاً، وذلك عندما لا يخرج للقتال من به الكفاية، فيلزم على العاجز تجهيز غيره واستنابته، ومعنى ذلك أنّ دليل الاستنابة غير ناظر إلى نوعيّة الوجوب المتعلّق بما يستنيب المنيب عنه، بل هي متساوية النسبة لاحتمال الكفائيّة والعينيّة.

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ١٠.

(٢) رياض المسائل ٨: ١٠.

(٣) القاضي النعمان، دعائم الإسلام ١: ٣٤١؛ والنوري، مستدرك الوسائل ١١: ١٤؛ والمجلسي، بحار الأنوار ٩٧: ٤٨.

(٤) مهذّب الأحكام ١٥: ٨٢.

(٥) انظر: الشيرازي، الفقه ٤٧: ٦٩.

وبهذا نستنتج أنّ الدليلَ العمدة الذي يمكن الاتّكاء عليه لإثبات العينيّة هي الإطلاقات والعمومات الواردة في بيان وجوب الجهاد، على أساس أنّ مقتضى الدليل الأوّلي هو العينيّة فيما الكفائيّة تحتاج لدليل أو قرينة كما تقرّر في أصول الفقه. وقد قلنا بأنّ هذا الدليل يتوقّف الأخذ النهائي به على النظر في أدلّة سائر الأقوال ومبرّراتها، فإن وجد فيها ما يصحّحها، صحّ قرينةً على الكفائيّة هنا، وإلا فهو المحكّم.

٢.١. القول بالتفصيل بين الصحابة وغيرهم، الأدلّة والتعليقات

وقد ذكرت هنا وجوه، كثير منها لا يرجع لمحصّل، فلا داعي لإطالة الكلام به، والمهمّ منها:

١ ـ قوله تعالى: ﴿**مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ..**﴾ (التوبة: ١٢٠)، على أساس أنّ الحكم هنا يُثبت الوجوب العيني على المعاصرين للرسولﷺ، فتكون هذه الحقبة خاصّة بالعينيّة، ويبقى الباقي على الكفائيّة.

٢ ـ قوله سبحانه: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرَضِيتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ**﴾ (التوبة: ٣٨).

وهي تفيد الوجوب العيني، فتخرج عن أدلّة الكفائيّة، وحيث إنّها تتكلّم عن عصر النبيّﷺ فتكون مختصّةً به.

وهذه الأدلّة وغيرها قابلة للمناقشة، وذلك:

أوّلاً: إنها لا تدلّ على العينيّة، وقد تقدّم بعض الحديث عن الآية الأولى في دليل القول المتقدّم، وأمّا الآية الثانية فهي متساوية النسبة إلى العينيّة والكفائيّة في أمرٍ كالجهاد، بغضّ النظر عن الدليل الأوّل من أدلّة العينيّة الذي قبلنا به حتى الآن.

ثانياً: إنّه لا ظهور في هذه الآيات في الاختصاص، غاية ما في الأمر أنّ المورد كان آنذاك عصرَ الرسولﷺ. والمورد لا يخصّص الوارد، وإلا لزم تخصيص الكثير من الآيات بذلك الزمان. وبعبارة أخرى: إمّا نحن أمام منهج عام يجعل الخطابات خاصّة بمخاطبيها في ذلك الزمان أو لا، أمّا تمييز الجهاد عن غيره بافتراض خطاباته عينيّةً في حقّ أهل ذلك الزمان، فليس فيه قرينة مقنعة.

ثالثاً: لو سلّمنا بالاختصاص بالمورد والتزمنا بطريقة المستدلّ في الاستدلال، لما صحّ الاستدلال بالآية الأولى؛ لاختصاصها بمن في المدينة وما حولها، فكما أنّ فيها تخصيصاً زمنيّاً بعصر النبيّ، كذلك فيها تخصيص أفرادي بما هو أضيق من دائرة عموم المسلمين المعاصرين، وهو ما لم يلتزم به المستدلّ نفسه.

وعليه، فهذا القول لا أساس له ولا دليل عليه، بل ادّعى بعضهم انعقاد الضرورة على خلافه[1].

١.٣. القول بالتفصيل بين الدفاعي والابتدائي، الشواهد والملاحظات

قلنا بأنّ هذا التفصيل يرى أنّ الجهاد الدفاعي عيني، والابتدائي كفائي. والذي يبدو من هذا القول أنّ الجهاد الابتدائي كأنّه أمر ثانوي، لا حاجة للعينيّة فيه، على خلاف الدفاعي الذي تكون درجة الحاجة القتاليّة فيه عاليةً، مما يلزم تجييش المقاتلين للدفاع خوفاً من سقوط البلاد الإسلاميّة.

هذا أقصى ما يمكن العثور عليه لتبرير هذا القول؛ لكنّه ضعيف أيضاً، فإنّ الدفاعيَّ كالابتدائي لا فرق فيه بين العينيّة والكفائيّة، غايته أنّ درجة «من به الكفاية» تكون أعلى عادةً في الدفاعي منه في الابتدائي، ولعلّ هذا الأمر هو ما أوحى لأصحاب هذا القول بالتفصيل، ولا سيّما أنّ بعض شروط الجهاد لا تجري في الدفاعي، مثل وجود المعصوم، أو إذن الإمام، أو الذكورة، أو.. ما قد يوهم العينيّة، وإلا فلا فرق، فلو تمكّن جمعٌ من المقاتلين من صدّ العدو، وارتفعت الحاجة بهم، فلن يكن هناك فرقٌ بين الدفاعي والابتدائي مطلقاً.

على أنّ هذا القول متفرّعٌ على القول بوجود جهادٍ ابتدائيّ، وإلا فمن يُنكر هذا الجهاد لا معنى لهذا التفصيل عنده، وهذا واضح.

١.٤. القول بكفائيّة وجوب الجهاد مطلقاً، الأدلّة والشواهد

قد يُستدل على الكفائيّة هنا بأدلّة، بعد استبعاد الإجماع، بل ما قد يصل ـ بحسب تعبير بعضهم

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ١٠.

ـ إلى حدّ الضرورة، والإجماع حجّة[1]؛ لأنّ هذا الإجماع، لو سلّم صغروياً رغم أنّ جملة من كبار العلماء القدماء لم ينصّوا على الحكم في المقام مثل الصدوق، والمرتضى، والمفيد، والديلمي وغيرهم، محتملُ المدركيّة، وأنهم اتكلوا في تبنّي هذه الفتوى على مثل الآيات القرآنية أو غيرها من الوجوه التي تذكر هنا، ومعه فلا يعتمد عليه حتى لو ادّعيت الضرورة الفقهيّة في المقام.

وأبرز هذه الأدلّة هو الآتي:

١.٤.١. آية تفضيل المجاهدين على القاعدين، الدلالة والمفاد

أوّل الأدلّة هنا هو قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ٩٥).

وتقريب الاستدلال بالآية أنّها فرضت القاعدين من غير أولي الضرر، فلو كان الجهاد عينيّاً في وجوبه لما صحّ القول بأنّ الله وعدهم الحُسنى، بل لكان من المناسب ذمّهم وتقريعهم على تخلّفهم عن القتال، والحال أنّ الآية وعدتهم بالخير، غايته أنّ المجاهدين موعودون بما هو أعظم منه، فيكون الجهاد واجباً كفائيّاً؛ إذ لا يصحّ هذا المعنى إلا في ضوء كفائيّة الوجوب فيه[2].

٢.٤.١. آية النفر وكفائيّة الجهاد، عرض الاتجاهات التفسيريّة وتحليلها

ثاني الأدلّة هو قوله عزّ من قائل: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: ١٢٢).

وشرح الاستدلال بالآية أنّها بيّنت أنّه ليس من شأن المؤمنين أن ينفروا بأجمعهم، بل النفر ـ وهو الخروجُ للجهاد ـ واجبٌ على بعضهم دون بعضٍ آخر، وهذا ما لا معنى له إلا كون الجهاد واجباً بالوجوب الكفائي.

إلا أنّ الاستدلال بهذه الآية إنما ينبني على بعض تفاسيرها، ذلك أنّ هذه الآية قد وقعت

---

(١) المبسوط ١: ٥٣٥؛ وغنية النزوع: ٢٠٠؛ وجواهر الكلام ٢١: ٩؛ ورياض المسائل ٨: ٩؛ والفقه ٤٧: ٦٨.

(٢) راجع: المبسوط ١: ٥٣٥؛ وغنية النزوع: ٢٠٠؛ ورياض المسائل ٨: ٩ ـ ١٠؛ والفقه ٤٧: ٦٨.

ضمن سياق آيات الجهاد، وقد انقسم الموقف منها إلى اتجاهات تفسيريّة، فقد رأينا المفسّرين فيها فريقين:

الفريق الأوّل: وهو الفريق الذي يعتقد بأنّ الآية ما زالت تتابع آيات الجهاد التي سبقتها، وأنها لم تُنهها لتستأنف موضوعاً جديداً. ولعلّ ما يؤيّد وجهة نظر هذا الفريق، أنّ الآية اللاحقة لهذه الآية واصلت الحديث عن الجهاد أيضاً، فقالت: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ قَاتِلُواْ الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُواْ فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ**﴾ (التوبة: ١٢٣).

وهذا الفريق ينقسم إلى اتجاهات هي:

الاتجاه الأوّل: ويذهب إلى وجود فئتين: إحداهما الفئة النافرة، والأخرى الفئة القاعدة، ويكون معنى الآية: فلتنفر جماعةٌ وتخرج من المدينة للقتال، فيما تبقى جماعة أخرى في المدينة مع النبيّ صلى الله عليه وآله، كي تتعلّم منه الدين، وتتعرّف في هذه الفترة على كلّ وحي جديد نازل، حتى إذا جاءت الفرقة النافرة المجاهدة راجعةً من القتال أنذرتها الفئة القاعدة المتفقّهة، لعلّها تحذر وتستزيد، وهو أيضاً مرويّ عن ابن عباس[1].

وبناءً على هذا التفسير، تتطلّب الآية تقديراً هكذا مفاده: «فلولا نفر من كل فرقةٍ منهم طائفة، وبقيت أخرى ليتفقّهوا ـ أي الباقية ـ في الدين»، وهذا القيد غير موجودٍ صراحةً كما هو واضح، وعليه فهذا التفسير الأوّل باتجاهه الأوّل مخالفٌ لظاهر الآية[2]؛ كونه يفترض تقديراً غير عادي، إذ المفترض رجوع «ليتفقّهوا» إلى الفرقة النافرة، فاختلاق فرقة قاعدة غير واضح أبداً. نعم، ثمّة رواية في ذلك عن الإمام محمّد الباقر ينقلها الشيخ الطبرسي مرسلةً[3]، فلا حجيّة فيها. علماً أنّ تعبير (إنذار المجاهدين الراجعين من الجهاد) وتسميتهم بـ (قومهم) يبدو غير مناسب.

---

(١) انظر: تفسير المنار ١١: ٧٧ ـ ٧٨، وقد نسبه للجمهور؛ والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٨: ١٨٦ ـ ١٨٧؛ وابن أبي جامع العاملي، الوجيز ٢: ٤٢؛ وتفسير المراغي ٤: ٤٨؛ والواحدي النيسابوري، الوجيز ١: ٤٨٦؛ وناصر مكارم الشيرازي، الأمثل ٦: ٢٤٧ ـ ٢٤٨؛ والقوانين المحكمة: ٤٣٨؛ والفصول الغرويّة: ٢٧٢؛ والرازي، الجرح والتعديل ٢: ٣ ـ ٤.

(٢) ولهذا اعتبره البروجردي أبعد الوجوه هنا، فانظر: نهاية الأصول ١ ـ ٢: ٥٠٠.

(٣) الطبرسي، مجمع البيان ٥: ١٢٦.

وربما يمكن تطوير عمليّة التفسير هنا، بالقول: إنّه لا يلزم على عامة المسلمين النفر للقتال، بل تنفر فئة منهم، وهذا كلّه ـ أي عدم نفر الجميع ـ إنما هو كي يتفقّه المسلمون في الدين، بالمباشرة أو بالواسطة، فيكون «ليتفقّهوا» راجعاً إلى النفي في صدر الآية، وتكون نسبته إلى عموم المسلمين لا لفئة واحدة، سواء النافرة أم القاعدة؛ إذ هذا هو السبيل لتفقّه الأمّة الإسلامية، فالخطاب للأمّة دون الأفراد.

ويناقش هذا التطوير بأنّه عاجز عن تفسير ذيل الآية: «إذا رجعوا إليهم» ما دام الخطاب للجميع؛ إلا أن يقال: إنّ «قومهم» يراد منه الكفّار دون المسلمين، وهو ضعيف بأنّ ظاهر المقابلة بين النفر والرجوع هو الوحدة.

نعم، لو طوّر أنصار هذا الاتجاه استدلالهم عبر فرض أنّ النافرين للجهاد هم عينهم النافرون للعلم، بتقريب أنّ النبيّ كان يخرج معهم في الغزوات الكبرى من المدينة، لا أنّ القاعدين هم الذين كانوا يبقون معه ليتعلّموا، فيصبح معنى الآية منسجماً ـ تاريخيّاً ـ وهو: حيث لا يمكن نفر الجميع؛ فلينفر جماعة للجهاد والعلم، حيث يكون النبي معهم، فعندما يرجعون للمدينة ينذرون من بقي فيها مما تعلّموه من النبي في رحلة الجهاد المندكّة بالعلم، فهذا التطوير أفضل تطوير سياقي تاريخي ومنسجم مع السياق الخارجي والداخلي للآية، والغريب أنّهم لم يذكروه فيما رأيت.

الاتجاه الثاني: أن لا تكون هناك فئتان أصلاً، بل فئةٌ واحدة هي الفئة النافرة للجهاد، ويكون معنى الآية أنّ على المسلمين أن يُخرجوا للقتال فئةً منهم لا جميعهم، وهذه الفئة المقاتلة هي التي تتفقّه في الدين وتنذر قومها إذا رجعت هي إليهم[1].

وهذا التفسير لا يحتوي على افتراض تقدير، بل هو تفسيرٌ منسجم مع نفسه، إلا أنّه يواجه تساؤلاً أساسياً، إذ كيف يحصل للطائفة النافرة تفقّه، وهي في معرض القتال لا في معرض الفهم والعلم كما تفيده مادّة "فَقَهَ"؟!

وقد حاول أنصار هذا الاتجاه في تفسير الآية إيجاد تناسبٍ ما، والذي ذكروه أحد أمرين:

(١) الطبري، جامع البيان ١١: ٦٩ ـ ٧٠.

أ ـ إنّ الفقه هنا هو رؤية قوّة الدين ونصر الله للمؤمنين، وحتى لو لم تعدّ المشاهدة هذه فقهاً، كما أورد، إلاّ أنه يحرز بها أحقيّة هذا الدين بما يرونه من التدخّل الإلهي في ساحات القتال[١].

ب ـ ما ذكره سيد قطب من أنّ المتصدّين للعمل الإسلامي والجهاد وقضايا الأمّة هم الحركيّون، وهم الذين يملكون فهماً حقيقياً للدين، بل هم أولى بالفقه من القاعدين[٢].

ويظهر من السيّد علي السيستاني الميل لهذا التفسير كلّه بوجوهه المخرَجة له[٣].

إلا أنّ تفسير الآية وفقاً لهذا الثاني، فيه شيء من التكلّف، ولا سيما ما فعله سيّد قطب من توسعة المفهوم، فإنّ فهم الدين ثمّ الإنذار به عبر خوض معركة قتاليّة غير واضح، وما يؤيّد ذلك ـ عند بعضهم[٤] ـ تعدّد الروايات التي تجعل هذه الآية في سياق التفقّه دون الجهاد.

الاتجاه الثالث: ما اختاره العلامة الطباطبائي ولم نجده عند غيره سوى ما تفيده بعض عبارات السيّد الروحاني[٥]، وهو افتراض أنّ النافرين من أوطانهم فئتان: إحداهما تنفر إلى المدينة المنوّرة لكسب العلم من النبي، فيما تنفر الفئة الأخرى من نفس البلد لكن للقتال في سبيل الله، والفئة الراجعة إما هي المتفقّهة عندما ترجع من المدينة إلى بلدها تنذر قومها هناك، أو هي الفئة المجاهدة التي ترجع إلى بلدها فتنذرها تلك التي كانت ذهبت للمدينة لطلب العلم.

وقد استفاد الطباطبائي من هذه الآية ـ متأثراً بإشارات صاحب تفسير المنار[٦] فيما نظنّ ـ أنّ الخدمة العسكرية ساقطة عن علماء الدين وطلبة العلوم الدينيّة[٧].

إلاّ أنّ المشكلة التي تواجه هذا التفسير أنّه افترض استخدام كلمة النفر في إشارة إلى أمرين مختلفين وجماعتين متنوّعتين دون أن يقيم شاهداً، الأمر الذي يبدو غريباً عن سياق الآية

---

(١) انظر: الفصول الغرويّة: ٢٧٤؛ والقزويني، التعليقة على معالم الأصول ٥: ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(٢) في ظلال القرآن ٣: ١٧٣٤ ـ ١٧٣٥.

(٣) انظر: حجيّة خبر الواحد: ١٠١ ـ ١١١.

(٤) انظر: التعليقة على معالم الأصول ٥: ٢٣٧؛ وربما لهذا ولغيره اعتبر البروجردي هذا التفسير بعيداً في نفسه، فانظر: نهاية الأصول ١ ـ ٢: ٥٠٠.

(٥) فقه الصادق ١٣: ٢٣ ـ ٢٤.

(٦) تفسير المنار ١١: ٧٨.

(٧) الميزان ٩: ٤٠٣ ـ ٤٠٤.

وتركيبها.

الفريق الثاني: وهو الفريق الذي يذهب إلى أنّ الآيات تستأنف موضوعاً جديداً، وتطوي صفحة الجهاد، فكأنّها تريد القول: لا تظنّوا أنّ الجهاد هو كلّ شيء، فهناك جانب آخر هو العلم والفقه، وحاصل معنى الآية ـ على هذا الرأي ـ أنّه ما كان للمؤمنين أن ينفروا للمدينة لطلب العلم كافّة، بل ترسل كلّ جماعةٍ كبيرةٍ جماعةً صغيرة منها كي تذهب لمركز العلم، وتتفقّه في الدين، ثم ترجع إلى بلدها كي تنذر قومها هناك، لعلّهم يحذرون(١).

والمشكلة الوحيدة التي كأنّها تقف أمام هذا التفسير، هو استخدام كلمة "النفر" في القرآن في ستّ آيات، هذه الآية منها، وفي الخمسة الأخرى جاء استعمالها في الجهاد، كما في النساء: ٧١، والتوبة: ٣٨، ٣٩، ٤١، ٨١، مما يجعل الكلمة في سياق الاستعمال الجهادي.

إضافةً إلى ذلك سياق الآيات اللاحقة، مع وجود واو العطف في أوّل هذه الآية، مع العديد من أسباب النزول التي قد لا يؤيّد الكثير منها هذا التفسير، عدا رواية ينقلها البحراني في البرهان(٢) تفيد هذا التفسير، وهي ضعيفة بأبي الخير صالح بن أبي حماد، فهو غير موثق إلا على قاعدة وثاقة رجال تفسير القمي، وهو رأي لا نقول به كما حقّقناه في أبحاثنا الرجاليّة(٣)، وكذلك بعليّ بن أحمد بن محمّد.

وفي المقابل يمكن القول بأنّ وقوع كلمة النفر في سياق الجهاد عدّة مرات لا يحوّلها إلى معنى خاصّ بالجهاد مادامت لغةً تعني معنى آخر، وحفظ السياق الداخلي للآية أولى من حفظ السياق الخارجي، بعد كثرة حالات انهدام السياق الخارجي إمّا بعدم العلم بوحدة النزول أو لدأب القرآن ـ على ما يقال ـ على التنقّل بين الموضوعات لأدنى مناسبة بين آية وأخرى.

وربما يكون التفسير الأوفر حظّاً هو التفسير الذي يفصل الآية عن السياق، فهو الأوفر حظاً على مستوى نصّها، تعزّزه ـ عموماً ـ جملة من الأخبار التي دلّت على تمسّك أهل البيت النبويّ

---

(١) راجع: ابن الجوزي، زاد المسير ٣: ٥١٧؛ والثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن ٢: ٨٤؛ ومال إليه الزمخشري، الكشاف ٣: ١٠٨.

(٢) البرهان في تفسير القرآن ٣: ٥٢١.

(٣) راجع: منطق النقد السندي ١: ٥١٣ ـ ٥٦٤.

بالآية في الفقه والتفقّه، مثل خبر الفضل بن شاذان[١]، وخبر عليّ بن أبي حمزة[٢]، وخبر يعقوب بن شعيب[٣]، وخبر عبد الأعلى[٤]، وخبر محمّد بن مسلم[٥]، وخبر عبد المؤمن الأنصاري[٦]، وغيرها.. ويتأكّد ذلك كلّه لو جعلنا النفر الوارد فيها بمعنى النفر للعلم[٧]، وما دامت بقية الاحتمالات لا تزيد عليه ـ وأقواها التطوير الذي قلناه على الاتجاه الأوّل عند الفريق الأوّل ـ بل يعاني كل واحدٍ منها من إشكال، فإنّ ترجيح أحد الاحتمالات على الآخر، مع احتمالها جميعاً رغم تفاوت القوّة بينها، يبدو صعباً، فالاستدلال بالآية على المقصود مشكل، بل يشكل الاعتماد عليها في مباحث حجيّة الخبر أيضاً.

هذا، وقد تردّد في الأمر هنا بعض الفقهاء؛ لإجمال الآية[٨]، ولعلّه لتردّد الاحتمالات لم يجزم كثيرٌ من المفسّرين بمعناها[٩].

١.٤.٣. مرجعيّة السيرة النبويّة في تكريس الكفائيّة، وقفة وتعليق

إنّ المعلوم من سيرة النبيّ صلى الله عليه وآله وأصحابه أنّه ما كان يُخرج الجميع للقتال أو يلزمهم بدفع المال، بل كان يخرج بعضهم مبقياً بعضاً آخر في المدينة المنوّرة، فلو كان الجهاد واجباً عينياً لألزمهم جميعاً إمّا بالخروج أو دفع الأموال، ولم يُعهد ذلك من سيرته، مما يدلّ على أنّ الجهاد كان

(١) انظر: علل الشرائع ١: ٢٧٣؛ وعيون أخبار الرضا ١: ١٢٦؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١١: ١٣؛ والفصول المهمّة في أصول الأئمّة ٢: ١٧١؛ وغيرها.

(٢) الكافي ١: ٣١؛ وجامع أحاديث الشيعة ١: ٩٢.

(٣) الكافي ١: ٣٧٨؛ وتفسير نور الثقلين ٢: ٢٨٢.

(٤) الكافي ١: ٣٧٨؛ وتفسير نور الثقلين ٤: ٢٤٠؛ وتفسير كنز الدقائق ٢: ٥٩٦.

(٥) الكافي ١: ٣٧٩ ـ ٣٨٠؛ وعلل الشرائع ٢: ٥٩١.

(٦) علل الشرائع ١: ٨٥؛ ومعاني الأخبار: ١٥٧؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١٤١.

(٧) أصرّ البروجردي على فصل الآية عن سياق سورة التوبة تماماً، وذكر أنّ مثل ذلك كثير في النصّ القرآني، فانظر له: نهاية الأصول ١ ـ ٢: ٤٩٨.

(٨) الفقه ٤٧: ٦٧ ـ ٦٨.

(٩) منهم: البغوي في تفسيره ٢: ٣٣٩؛ والسمرقندي، بحر العلوم ٢: ٨٢؛ والفخر الرازي، التفسير الكبير ١٦: ٢٢٥ ـ ٢٢٦؛ والماوردي، النكت والعيون ٢: ٤١٥؛ والطوسي، التبيان ٥: ٣٢١ ـ ٣٢٢؛ والشوكاني، فتح القدير ٢: ٤١٦؛ والألوسي البغدادي، روح المعاني ١١: ٤٨ ـ ٤٩؛ والطبرسي، مجمع البيان ٥: ١٢٦ ـ ١٢٧.

واجباً كفائيّاً[1].

لكنّ المشكلة في الاستدلال بسيرة النبيّ ﷺ كون الفعل النبوي ذا دلالةٍ صامتة، فلا بدّ فيه من الأخذ بالقدر المتيقّن، ودخول الاحتمالات على خطّ فهم الفعل النبوي يعيق عن الوصول إلى بعض النتائج.

وعليه، من المحتمل جداً أنّ الرسول ﷺ **كان يتعاطى مع هذا الموضوع ضمن محاور ثلاثة، تدخل شرعيّاً في دائرة الجهاد، ولعلّ الفقهاء لم يلتفتوا إلى المحور الثالث، وهذه المحاور هي:**

١ ـ خروج جماعة من المقاتلين لمواجهة العدو، وهذا المقدار هو ما كان حاضراً بالدرجة الأولى بوصفه مفهوماً للجهاد في أذهان الفقهاء.

٢ ـ تصدّي جماعة، تخرج أو لا تخرج للقتال، للدعم المادّي للحرب، وهو أمر يعدّ من أركان الحرب والمقاتلة.

٣ ـ بقاء جماعة ثالثة داخل بلاد المسلمين، لتأمين حمايتها، وإلا فمن الحماقة أن يُخرج قائد عسكري تمام المقاتلين من الوطن دون أن يبقي أحداً لتأمين حماية البلاد، وهذا أمر واضح في المنطق الحربي والقتالي. بل الجماعة الثالثة هذه ضرورة لبقاء حياة سائر النساء والأطفال من خلال حاجاتهم للعيش والأمن وغير ذلك.

ومعنى ذلك أنّ الرسول ﷺ عندما كان لا يُخرج سوى قدرٍ من المقاتلين، فليس ذلك إلا لأنّ الباقي يشارك في الحرب على طريقته، أو تفرض تزاحم المصالح وضعاً من هذا القبيل، خاصّة وأنّ المدينة كانت مليئةً ـ لا أقلّ في بعض الأوقات ـ بالمنافقين واليهود، وهناك شواهد تاريخيّة تؤكّد أنّ وضعها كان خطراً في الفترات التي كان يخرج النبي فيها للقتال، ولهذا كان يواظب ﷺ على وضع خليفة له فيها، إذ هذا ما يقوله المنطق والعقل والحكمة.

وعليه، فلا دليل على أنّ عينيّة الجهاد تستدعي إخراج المدينة من الرجال، وهذا التصوّر الحرفي للعينيّة ربما لا يكون دقيقاً، فلا يدلّ فعل الرسول وسيرته من حيث المبدأ على ترجيح كفة الكفائيّة هنا، إلاّ إذا سيقت شواهد خاصّة.

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ٩؛ والآصفي، الجهاد: ٥٧؛ وفضل الله، كتاب الجهاد: ١٣١؛ ومهذّب الأحكام ١٥: ٨٢؛ والجهاد والقتال ٢: ٨٦٢؛ والفقه ٤٧: ٦٩.

ويُستأنس لما قلناه بما ورد من أنّ من جهّز غازياً فقد غزا، ومن خلف غازياً في أهله فقد غزا[١].

١.٤.٤. قاعدة نفي الحرج ودورها في إثبات الكفائيّة، عرض وتحليل

رابع الأدلّة التي ذكرت هنا هو التمسّك بقاعدة الحرج[٢]، والظاهر أنّ مقصود الذين استندوا إلى هذه القاعدة أنّ إلزام عامة المسلمين بالجهاد عيناً يوجب الوقوع في حرجٍ شديد عام، ولا يُقصد بالحرج ثبوته على آحاد المكلّفين، فإنه لو ثبت على بعضهم سقط عنه بدليل الحرج، مع بقائه على حاله في سائر المكلّفين، تماماً كما هي الحال في سائر الواجبات العينيّة، التي يمكن الحكم بسقوطها عند الحرج الذي يلحق بعض أفراد المكلّفين، وعليه، فلا بدّ أن يكون المستدلّ قد قصد الحرج العام النوعي الذي يلزم من خروج المسلمين جميعاً للقتال، وما يستدعيه ذلك من فوضى.

ولعلّ بالإمكان تسجيل ملاحظة مهمّة هنا، وهي أنّ الجهاد الواجب في الكتاب والسنّة هو الجهاد بالنفس والمال، ومن الممكن جداً كون الجهاد واجباً على الجميع، فإن قام به من به الكفاية، أمكن للبقيّة أداء التكليف بدفع المال، فإنّه جهاد أيضاً، ومعه لا يقع المسلمون في الحرج من شمول الجهاد الأعمّ من النفس والمال لتمامهم، غايته كلّ شخص يقوم بالجهاد على طريقته، تماماً كما أنّ بعض المجاهدين يقاتل في الصفّ الأوّل فيما يجلس كثيرٌ منهم في الخطوط الخلفية، وربما لا يقع منه قتال فعليّ البتة، إلاّ أنه يصدق عليه الجهاد حينئذ لكونه في معرض القتال وبين المقاتلين.

فإذا قبلنا بتوسعة مفهوم الجهاد الشرعي للمساهمات الإعداديّة، فمن الممكن تصوّر الحكم بالعينيّة حينئذٍ، ويكون الخروج الفعلي لازماً بقدر الحاجة، فلا تنافي العينيّة قاعدة نفي الحرج.

لكنّ هذا مبنيٌّ على أنّ الواجب هو أحد جهادين: النفس والمال، وسيأتي أنّ الأدلّة تثبت وجوبهما معاً للقادر عليهما.

وعلى أيّة حال، فهذا الوجه يمكن ضمّه لما سيأتي، فانتظر.

---

(١) راجع: تفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٢١ ـ ٢٢، باب ٣.

(٢) جواهر الكلام ٢١: ٩؛ والفقه ٤٧: ٦٩.

١.٤.٥. الأصول العمليّة المؤمِّنة، وإشكاليّة الاستناد إليها هنا

ذكر الشيخ أبو جعفر الطوسي (٤٦٠هـ) هنا أنّه يمكن التمسّك بأصل براءة الذمّة، والظاهر أنّه يريد أنّ في العينيّة تكليفاً زائداً، فيُنفى بالبراءة.

ويرد عليه:

أوّلاً: قد ذكرنا سابقاً أنّ العمومات والمطلقات لا قصور فيها عن إثبات العينيّة، ومع وجودها لا معنى للتمسّك بالأصل العملي، كما هو مقرّر في أصول الفقه.

ثانياً: إنّ التعريف المشهور للكفائيّة في الجهاد ـ وسيأتي ـ هو ثبوت الجهاد على الجميع، فإن قام به من به الكفاية سقط عن الباقين، لا أنّه متوجّه إلى بعضهم، وبناءً على هذا الفهم لحقيقة الكفائيّة، لا يغدو هناك معنى لأصالة البراءة، بل إنّ أصالة الاستصحاب هي المحكّمة؛ إذ نُحرز ثبوت الوجوب ـ ولو الجامع ـ ونشكّ في سقوطه بعد قيام من به الكفاية، والمفترض هنا استصحاب الوجوب؛ لتماميّة أركانه، دون إجراء البراءة، وقد ثبت في أصول الفقه أنّ الاستصحاب يقدّم على أصالة البراءة عند تواردهما على محلّ واحدٍ، فالتمسّك بأصالة البراءة لا وجه له.

١.٤.٦. توليفة المعطيات وترسيخ الكفائيّة

سادس الأدلّة هنا قائم على معطيات متنوّعة، وله صيغ:

الصيغة الأولى: ما ذكره الشيخ الآصفي، من أنّه يمكن استكشاف الكفائيّة من فرض انتفاء الحاجة لقتال ذلك المقاتل الذي جاء بعد انتفائها، فلو كان الجهاد واجباً عينياً للزمه المشاركة فيه مع أنّه لا معنى له[1].

وهذا البيان بهذه الصيغة غير متين؛ فانتفاء الحاجة فرضٌ نحن نفرضه، ولا مانع من ثبوت الوجوب عليه حتى مع عدم الحاجة، وإن قصد بعدم الحاجة زوال العدو فهذا من باب انعدام الموضوع ولا ضير فيه، ولهذا نظنّ أنّ مراد المستدلّ هنا صيغة أخرى أكثر تطويراً ستأتي.

الصيغة الثانية: حكم العقل، بدعوى أنّ العقل يحكم بقبح فرض الجهاد عيناً مع كفاية

---

(١) الجهاد: ٥٧ ـ ٥٨.

البعض[١].

ومن غير الواضح كيف يحكم العقل بالقبح، مع إمكان إلزام الجميع بحيث إما يقاتلون أو يدفعون المال للقتال، بناءً على وجوب أحدهما، كما أنّ الوجوب العيني لا ينافي كون أدائهم على نحو المناوبة، لو طال أمد الحرب.

١.٤.٧. الوجه المختار والراجح في إثبات كفائيّة وجوب الجهاد

الصيغة الثالثة: ما ذكره السيد عبد الأعلى السبزواري، من أنّ الجهاد من الواجبات النظاميّة، والأصل فيها الكفائيّة إلاّ ما خرج بالدليل[٢].

ومعنى هذا الكلام وتعميقه ـ من وجهة نظرنا ـ أنّ نوعيّة الوجوب الثابت في القضايا التي تهمّ النظام وحياة العقلاء يُرجع في فهمها عادةً إلى المرتكز في الوعي العقلائي، والعقلاء يرون أنّ مثل هذا التشريع في القضايا النوعيّة المجتمعيّة ليس من سنخ الواجب العيني الفردي، بل من سنخ الواجب المطلوب فيه تحصيل الغرض؛ وعليه، فالكفائية هي النوعيّة الوحيدة التي تنسجم مع هذا اللون من الواجبات التي أطبق الفقهاء تقريباً على اعتبارها كفائيةً لهذا الملاك عينه.

وإذا ثبت أنّ هناك فهماً عقلائياً لنوعيّة الوجوب الصادر في القضايا النظاميّة المجتمعية، كان هذا الارتكاز العقلائي قرينةً متصلةً لبية حافّة بالعمومات والمطلقات، تقيّدها بما يُفهم منه نوعيّة الوجوب، ويدعم ذلك حينئذٍ ما دلّ من آيات وروايات وسيرة على الكفائيّة على تقدير ثبوته، لا أنه يكون بنفسه دليلاً.

بل يمكن الترقّي والقول بأنّه حتى لو شك في قرينيّة هذا الارتكاز، فإنّ أصالة الإجمال الثابتة في مورد الشك في قرينيّة الموجود تمنع عن استفادة العينيّة من العمومات، حتى لو لم نستطع تبنّي الكفائيّة فيها؛ لأنّ أصالة عدم القرينة إنّما تجري في مشكوك القرينيّة من حيث الوجود، لا في الموجود المشكوك قرينيّته، كما تحقّق في علم الأصول.

وبهذا نثبت كفائيّة الوجوب الثابت في الجهاد، ونرى ذلك أرجح المقاربات للموضوع.

---

(١) الفقه ٤٧: ٦٨.

(٢) مهذّب الأحكام ١٥: ٨٢.

٢. تفسير الكفائية وحقيقتها

هذا البحث من شؤون علم أصول الفقه، وقد تعرّض له بعضهم هنا، وقد سبق لنا أنّ بحثنا هذا الموضوع بالتفصيل في فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتعرّضنا هناك أيضاً لنظريّة العلامة محمّد مهدي شمس الدين، وتوصّلنا إلى فهمٍ يفصّل بين أنواع الواجبات الكفائيّة الفرديّة والمجتمعيّة وغير ذلك، وتحدّثنا عن مفهوم الوجوب الترابطي، ولا نعيد هذا البحث هنا، فليراجع هناك، فالكلام هو الكلام[1].

٣. انقلاب الجهاد الكفائي إلى العيني، الحالات والتحليلات

مهما قلنا في الوجوب الكفائي وتحليل حقيقته في مباحث الجهاد، إلا أنّ الواجب الكفائي الجهادي قد ينقلب ـ كما قالوا ـ إلى واجبٍ عينيّ بالعرض لطروّ عنوانٍ يفرض العينيّة.

وثمّة حالات عديدة يحصل فيها هذا الانقلاب، أبرزها:

الحالة الأولى: وهي من أبرز حالات الانقلاب المذكور، وحاصلها أن يعيّن وليّ الأمر المفروض الطاعة شخصاً بعينه أو أشخاصاً بأعيانهم ليخرجوا للقتال، فيجب عليهم حينئذٍ الخروج، حتى لو كانت الكفاية تتحقّق بغيرهم، ويسمّى ذلك الاستنفار أو الاستدعاء.

وهذه الحالة التي ذكرها بعض الفقهاء[2]:

أ ـ إن أريد بها أنّ هؤلاء الأشخاص المعيّنين يتحلّون بخبرات غير متوفّرة في غيرهم، توجب عدم إمكان توفّر النصر للمؤمنين إلا عبرهم، فإنّ الجهاد يكون واجباً عليهم بالوجوب الكفائي دون العيني؛ لأنّ المفروض أنّه لا يتحقّق الواجب إلا بهم فيكون إلزامهم كفائيّاً لا عينيّاً، فلا يقع انقلابٌ في هذه الحالة، غايته أنّ مفهوم «من به الكفاية» لا يكون إلا وهم معه، وإلا كانت تمام الواجبات الكفائيّة واجباتٍ عينيّة.

---

(١) راجع: حيدر حبّ الله، فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ١٩٣ ـ ٢٠٤.

(٢) الشوكاني، السيل الجرّار: ٩٤٢؛ وجهاد الأمّة: ٣٩؛ والجهاد والقتال ٢: ٨٨٣؛ والشهيد الثاني، الروضة البهية ٢: ٣٨٠؛ والآصفي، الجهاد: ٥٩؛ وفضل الله، كتاب الجهاد: ١٣١، ١٣٢؛ ورياض المسائل ٨: ٩؛ وكفاية الأحكام ١: ٣٦٨؛ وفقه الصادق ١٣: ٢٢؛ والكركي، جامع المقاصد ٣: ٣٧٠؛ والزحيلي، العلاقات الدوليّة في الإسلام: ٢٦.

ب ـ وإما إن أريد أنّ الحاكم الشرعي قد عيّن بعضَ الأشخاص لا لتوقّف تحقّق المطلوب عليهم، بل لمصالح يراها خارجةً عن هذا الأمر، فهنا إنّما يجب عليهم الخروج بأعيانهم لا وفاءً للأمر بوجوب الجهاد، بل وفاء للأمر بلزوم طاعة الحاكم، فإن كان المورد مما يُبنى فيه على لزوم طاعة الحاكم وجب وإلا فلا.

وقد التفت إلى هذا الأمر الثاني ـ أي أنّ المورد هو مورد طاعة الحاكم دون الجهاد ـ المفسّرُ القرطبيّ(١).

الحالة الثانية: ما ذكره العلامة الحليّ وغيره من تعيّن الجهاد عليه مع عجز القائمين عن الدفع بدونه(٢).

وهذه الحالة إن أريد بها عدم تحقّق الكفاية إلا معه، فهذا لا يصيّر الوجوب عينيّاً، بل يبقى كفائيّاً، فيكون منبعثاً عن الأمر بوجوب الجهاد كفائياً، فإنّه لو قام من قام غيره لا يتحقّق الدفع؛ فيبقى الوجوب كفائيّاً مخاطباً إيّاه، وهذا ليس من الانقلاب في شيء.

وكأنّه حصل خلطٌ بين تنجّز الكفائيّة على فردٍ بعينه، وبين صيرورته واجباً عينيّاً، والظاهر أنّ مرادهم بالعينيّة المعنى الثاني، دون المعنى الاصطلاحي.

الحالة الثالثة: ما ذكره العلامة الحلّي أيضاً، من تعيّن الجهاد عليه، عندما يكون في ساح القتال ويصبح عُرضةً للقتل، فيقصد بالمساعدة الدفع عن نفسه لا عن أهل الحرب(٣).

وهذه الحالة لا علاقة لها ببحث الجهاد، كما أشار إلى ذلك العلامة الحلّي نفسُه وهو يبين الحالة نفسها، بل هو وجوبٌ آخر اسمه الدفاع الشخصي، فهذا القتال منه لم يُقصد به الجهاد بمعنى الدفاع عن الإسلام وكيان المسلمين، بل قُصد به الدفاع عن النفس، فقصده الدفاعَ عن الذات يُخرج فعلَه هذا عن الجهاد الشرعي المصطلح، ويصبح الأمر متعيّناً عليه من باب الدفاع الشخصي، فهذا ليس انقلاباً للحكم من الكفائيّة إلى العينيّة، بل انقلابٌ للمتعلّق من عنوان الجهاد إلى عنوان الدفاع الشخصي(٤).

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ٦: ٢٣٢.

(٢) انظر: قواعد الأحكام ١: ٤٧٨؛ وجامع المقاصد ٣: ٣٧٠.

(٣) انظر: قواعد الأحكام ١: ٤٧٨.

(٤) راجع: جهاد الأمّة: ٤٠.

الحالة الرابعة: ما ذكره ابن عابدين الدمشقي (١٢٥٢هـ)، من أنّ مثل الجهاد الابتدائي يتحوّل إلى فرض عين عندما يكون المسلمون قلّةً بحيث يعجز فريقٌ منهم عن القيام به[١]. وهذا الكلام يشمل أيضاً الجهاد الدفاعي بالملاك عينه حينما يحكم بوجوبه على نحو الكفاية[٢].

وتعليقنا على هذه الحالة مطابق لما علّقناه قبل ذلك، من أنّ هذا ليس انقلاباً إلى العينيّة، بل وفاءٌ بالكفائيّة، غايته أنّ هذا الوفاء يَفرض على الشخص المعيّن الامتثالَ؛ لعلمه بعدم تحقّق المطلوب من دونه، وقد ناقشنا سابقاً دعوى عينيّة الجهاد الدفاعي.

الحالة الخامسة: من حضر المعركة، تعيّن عليه الجهاد، فقبل حضور المعركة يكون الجهاد فرض كفاية عليه، أما إذا حضروا المعركة وابتدأ القتال صار الجهاد فرض عين[٣].

لكنّ هذه الحالة قد وقع خلطٌ فيها بين عينيّة الجهاد وبين حرمة الفرار من الزحف، فإنّ الثاني غير الأوّل، وإلا فبعيداً عنه يجوز ترك المعركة بمعنى لا يجب الجهاد إذا كان غيره يكفي، وسيأتي بحث حرمة الفرار من الزحف قريباً إن شاء الله.

الحالة السادسة: أن يعيِّن المكلّفُ الجهادَ على نفسه بالنذر أو اليمين أو العهد، فيتعيّن الوفاء به؛ لوجوب الوفاء بالنذر وأخويه[٤].

وهذه الحالة أمرُها واضح أيضاً، فالجهاد هنا واجبٌ بالوجوب الكفائي، ولم ينقلب وجوبه إلى العينيّة، بل عرض عليه عنوانٌ آخر وجب الوفاء به على المكلّف، وهذا لا ربط له بالانقلاب، بل حاله كحال الصلاة المندوبة التي تجب بالنذر فإنها لا تصبح واجبةً، بل النذر يكون واجب الوفاء ويكون الإتيان بالصلاة المندوبة محقّقاً للوفاء لا غير، ولهذا أشكل بعض الفقهاء على عدّ الصلاة المنذورة من الصلوات الواجبة.

والنتيجة أنّ ما ذُكر من تحوّل الكفائي إلى العينيّ ليس له وجهٌ أصلاً، بل هو إمّا عروض عنوانٍ

---

(١) ابن عابدين، الحاشية (ردّ المحتار) ٤: ٢٩٨.

(٢) راجع: جهاد الأمّة: ٣٩.

(٣) المغني ١٠: ٣٨٣؛ والحلّي، تحرير الأحكام ٢: ١٣١؛ والمهذب ١: ٢٦٩؛ وراجع: روضة الطالبين ١٠: ٢١٣؛ وفقه الصادق ١٣: ٢٢؛ والجهاد والقتال ٢: ٨٨٦ ـ ٨٨٧.

(٤) جهاد الأمّة: ٣٩؛ وفضل الله، كتاب الجهاد: ١٣١، وكفاية الأحكام ١: ٣٦٨؛ وفقه الصادق ٣: ٢٢؛ وجامع المقاصد ٣: ٣٧٠.

ثانٍ عليه يغدو متعيّناً بالعنوان الثاني، مع بقاء الكفائي على كفائيّته، أو عدم تحقّق من به الكفاية إلا بهذا الفرد الخاص من الناس، مما يعيّن التكليف عليه أداءً للكفائيّة لا تغييراً لها.

وعليه، فلا معنى لهذا البحث برمّته، بمعنى أنّه وإن كان الانقلاب ممكناً ثبوتاً ومنطقيّاً، لكنّه لم نعثر على صورة يتحقّق فيها هذا الانقلاب إثباتاً ووقوعاً. ولعلّ الفقهاء المسلمين حينما عبرّوا بهذه التعابير لم يقصدوا غير ما أشرنا إليه؛ إذ من الواضح عدم حصول تحوّل يسمح بالقول بأنّ الجهاد بعنوانه الأوّلي، بما هو جهاد، قد غدا عينيّاً ـ بالمعنى المشهور ـ بعد أن كان كفائيّاً.

٤. المخرَجات العمليّة للبحث في العينيّة والكفائيّة (ثمرة البحث)

ذهب أحد الفقهاء المعاصرين، وهو السيد محمد صادق الروحاني (٢٠٢٢م)، إلى عدم وجود ثمرة لبحث العينيّة والكفائيّة في باب الجهاد. ومنطلقه في ذلك أنّه بعد أن كان الجهاد واجباً كفائياً، بمعنى ثبوته على الجميع، ثم سقوطه بفعل من به الكفاية حتى يتحقّق المطلوب، فلا فرق بين العينيّة والكفائيّة، فإنّه إذا قام به جماعة بحيث تحصّل الغرض، سقط الوجوب كفائياً كان أم عينياً، وإذا تركت هذه الفريضة عوقب الجميع كفائياً كان وجوبها أم عينيّاً، وإذا كان التكليف بالجهاد حرجيّاً على بعض المكلّفين زيادةً على الحرج الثابت في طبع الجهاد توجّه التكليف إلى المتمكّنين دون العاجزين، ومعنى ذلك أنه لم يَعُد هناك من فرق في المقام بين العينيّة والكفائيّة.

وقد عزّز هذا الفقيهُ موقفَه هذا بخبر دعائم الإسلام الذي تحدّثنا عنه سابقاً في بحث العينيّة، فقد عبّر الإمام عليّ عليه السلام في هذا الخبر بأنّ الجهاد فرضٌ على جميع المسلمين، ثم أعقب ذلك بأن بيّنه على نحو الكفائيّة كما أسلفناه[1].

وقد تعجّب من هذا القول الشيخُ الآصفي، مورداً عليه: إنّ ما دعاه لهذا القول تصوّره تحديد ما يُكتفى به قبل شروع الجهاد فقط، والحال أنّ تحديد ما يُكتفى به على فرض عينيّة الجهاد يبقى أمراً متزلزلاً، أمّا لو قلنا بأنّ الجهاد واجب كفائي، فإنّ هذا الأمر المتزلزل إن تمّ به غرض الجهاد فقد سقط به الوجوب عن الآخرين، وإلا لم يسقط، إذ الغرض ـ بناءً على العينيّة ـ هو استجابة الجميع، وهو لا يتمّ إلا به، أمّا الغرض بناء على الكفائيّة فهو استجابة من به الكفاية، وهو يتمّ

(١) فقه الصادق ١٣: ٢١ ـ ٢٢.

لو تحقّق حسب تقدير المسؤولين عن أمر الجهاد[١].

والذي يبدو لنا أنّ البحث عن ثمرة لهذا الموضوع يقوم تارةً على نظريّة تنويع الخطاب إلى فردي ومجتمعي، وأخرى على النظريّة المشهورة في تفسير الواجب الكفائي:

أ ـ أمّا على نظريّة مثل العلامة شمس الدين التي سبق أن أشرنا أنّنا بحثناها في فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالثمرة واضحة، إذ يُعلم بذلك أنّ مثل وجوب الجهاد من الأحكام المجتمعيّة العامة التي لا تُفهم فهماً فردياً، وإذا بنينا على قيمة هذا التقسيم فسوف يتأثر الجهاد به تلقائياً، وليس من الضروري أن تكون الثمرة بالمعنى السائد في المباحث الأصوليّة والفقهيّة بمعنى ترتب أثرٍ ما على المكلّف مباشرةً، بل نفس إدراج الجهاد في سياق فقه الدولة أو فقه المجتمع سوف يكون بحدّ نفسه ذا ثمرة، ويترك تأثيره على الاجتهادات في النصوص.

ب ـ وأمّا على نظريّة المشهور ـ وكذا نظريّة شمس الدين ـ فالثمرة واضحة أيضاً؛ فإذا كان الجهاد واجباً كفائياً، فإنّ تحقّقَ من به الكفاية لحظةً واحدة يؤدّي إلى سقوط وجوب الجهاد، فثبوته مرّةً ثانية أثناء المعركة أو بعد لحظةٍ تحقّق من به الكفاية يحتاج إلى دليل، فمع الشك يتمسّك بأصالة البراءة أو بالاستصحاب، أمّا إذا كان عينياً فإنّ الوجوب يظلّ ثابتاً حتى بعد تحقّق من به الكفاية، ويجب على البقيّة الذهاب للجهاد إن أمكنهم، وعلى حاكم المسلمين وقائد جيوشهم تجهيز ما من شأنه أن يذهب الحدّ الزائد عن الكفاية إلى القتال ما لم يلزم محذور أصلاً، وهذا كلّه لا وجود له في الواجب الكفائي.

فالإنصاف أنّ الثمرة موجودة لا غبار عليها، ولعلّ ما ذكرناه هو حاصل مراد الأوّل منها.

---

(١) الآصفي، الجهاد: ٦٠.

المحور الثالث

عباديّة الواجب الجهادي

تمهيد

لم نجد حديثاً صريحاً في بحث عباديّة الجهاد عند الغالبيّة الساحقة من الفقهاء، وإن أدرجه كثير من المتأخّرين أواخر مباحث العبادات، كما في الرسائل العمليّة لفقهاء الإماميّة. **ومن النصوص النادرة في هذا المجال ما صرّح به الفقيه أبو الصلاح الحلبي (٤٤٧هـ)**، قال: «.. لكون ذلك ـ أي الجهاد ـ مصلحةً للمجاهد على جهة القربة إليه سبحانه والعبادة له»[1].

القول بعباديّة الجهاد، الأدلّة والشواهد والمعارضات

وحاصل ما يمكن الاستدلال به على عباديّة الجهاد ـ بمعنى اشتراط امتثاله بقصد القربة وعدم سقوطه بدونه ـ أمور:

١ـ اقتران الجهاد في الكتاب والسنّة بـ "في سبيل الله"

الأمر الأوّل هنا هو اقتران تعبير «في سبيل الله» في القرآن الكريم بالقتال حوالي ٣٢ مرّةً، إلى غير ذلك من روايات عديدة، مما يشير إلى عباديّة هذه الفريضة، وهذا ما يعني أنه لا يُراد القتال مطلقاً بل المراد حصّة خاصّة منه هي المقصودة لله سبحانه.

وهذا التقريب جيدّ بقدر، غير أنه لا يدلّ على المطلوب، فإنّ المراد من بحث العباديّة أنّه لو قاتل دون قصد القربة لم يحسب منه قتالاً، لا أنّه لو قاتل مع قصد القربة عدّ مرتبةً عظيمةً من

(١) الكافي في الفقه: ٢٤٦.

الجهاد، فحديث القرآن عن القتال في سبيل الله يدلّ على أنّ هذا القتال من المطلوب شرعاً والمرغوب، لا أنّ عدمه لا يؤدّي إلى سقوط الواجب، وهذا تماماً كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإنّ القيام بهما بداعي الله والدين من أعظم مصاديق الواجب الشرعي، إلا أنّ السؤال: هل الإتيان بهما مع عدم قصد القربة لا يُسقط التكليف ولا يُحسب إتياناً بالواجب؟!

لكن، ثمّة بين الآيات القرآنية صيغ أمريّة بالقتال والجهاد في سبيل الله، مثل: ﴿**وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهَّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ..**﴾ (البقرة: ١٩٠)، و ﴿**وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهَّ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَّ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾ (البقرة: ٢٤٤)، و ﴿**فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللهَّ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ..**﴾ (النساء: ٧٤)، و ﴿**فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللهَّ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ..**﴾ (النساء: ٨٤)، و ﴿**انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللهَّ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ (التوبة: ٤١) و.. وهي تدلّ على الأمر بالقتال والجهاد في سبيل الله، والظاهر منه الأمر بالجهاد في طريق الله وابتغاء مرضاته وعلوّ دينه، وهذا كلّه ظاهر في لزوم قصد القربة في الجهاد.

فالإنصاف أنّ هذا اللون من الآيات لا غير، ومثله ما جاء في الروايات، قرينة متكرّرة في النصوص على لزوم أن يكون القتال لغرض إعلاء كلمة الله.

قد يقال: إنّ الآيات دالّة هنا، لكنّ هناك أدلّة عديدة أخرى ليس فيها هذا القيد، والقضيّتان موجبتان، فلا تقيِّد إحداهما الأخرى، فيلتزم بصحّة العمل غير القربي، غايته امتثال التكليف الثاني، وهو القربي، لا يكون متحقّقاً.

والجواب: إنّنا بالبيان الذي قلناه في التمييز في مورد الكفائيّة بين الامتثال وبين السقوط بتحقّق المطلوب، يحقّق هذا الغرض هنا، ويفسّر السقوط مع عدم الامتثال، أما تعدّد الخطابات فنكاد نحرز وحدة الملاك في باب الجهاد، ومعه يكون التعارض واقعاً فيحصل التقييد، بل إنّ تكرّر مفهوم «في سبيل الله» بهذه الدرجة يهدف إلى ترسيخ مبدأ رئيس، هو أصل في الجهاد وليس مطلباً إضافيّاً.

نعم، لو لم يقصد ذلك لم يقع منه امتثالاً للواجب، مع إمكان القول بسقوط التكليف عنه، ذلك أنّه لا تلازم في الواجب الكفائي بين تحقّق مفهوم الامتثال من المؤدّي للفعل وتحقّق السقوط حتى لو كان الواجب عبادياً، على خلاف الوجوبات العينيّة الفردية، فإنّ المسقط للتكليف فيها من جانب أداء المتعلّق هو خصوص الامتثال القربي على تقدير عباديّتها، فلو أتى

بالواجب لا عن قصد القربة، وكان الواجب عبادياً، لم يسقط بالامتثال؛ لعدم تحقّق الامتثال حينئذٍ ولا الأداء.

أمّا في الواجب الكفائي، فيمكن تصوّر الأداء مسقطاً للتكليف حتى لو كان عباديّاً ولم يصدر عن قربة، وسبب ذلك أنّ ملاك سقوط الواجب الكفائي هو تحقّق الغرض في الواقع الخارجي، فلو قاتل تمام المسلمين المجاهدين لا بقصد القربة، وتحقّق النصر على أيديهم، كما يحصل في الحروب الدفاعيّة اليوم ضدّ الكافرين انطلاقاً من مفاهيم لا تنتمي إلى قصد القربة، كما صدر عن بعض الماركسيين في عالمنا العربي والإسلامي.. وكان الجهاد واجباً عباديّاً سقط التكليف عنهم وعن الباقين؛ لتحقّق الغرض وهو النصر، رغم عدم صدق الامتثال من أحدٍ البتة.

وعليه، فقصد القربة واجبٌ في الجهاد، غايته لو صدر الجهاد لا بقصد القربة وتحقّق المطلوب، سقط التكليف عن الجميع، لا بالعصيان ولا بغيره، بل بتحقّق المطلوب في الخارج وانعدام الموضوع، وهذه خصوصيّة ظريفة هنا.

٢. النصوص الحديثيّة الخاصّة، عرضٌ ومناقشة

الأمر الثاني هنا هو بعض الروايات الخاصّة التي قد يستفاد منها العباديّة، وهي:

أ ـ ما دلّ على أنّه لا عمل إلا بنيّة، كخبر أبي حمزة، عن علي بن الحسين عليه السلام، قال: «لا عمل إلا بنيّة»[١]، ويقارب عدد النصوص في هذا المضمون العشر روايات[٢].

وهذه الروايات إنما تدلّ على قيمة عمل الإنسان، وأنه يتحدّد بالنيّة ويتبعها رفعةً وضعةً، وإلا لزم القول بعباديّة تمام الأفعال، وهو ما لا يمكن صدوره عن فقيه عادةً؛ للجزم بأنّ الكثير من التكاليف يصحّ عن غير قصد القربة.

ب ـ خبر إسماعيل بن محمد بن إسحاق بن محمّد، قال: حدّثني علي بن جعفر بن محمد وعلي بن موسى بن جعفر، هذا عن أخيه، وهذا عن أبيه، موسى بن جعفر، عن آبائه ـ عليهم السلام ـ عن رسول الله صلى الله عليه وآله ـ في حديثٍ ـ قال: «إنّما الأعمال بالنيات، ولكلّ أمرئ ما نوى، فمن غزا

---

(١) تفصيل وسائل الشيعة ١: ٤٦، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، باب ٥، ح١.

(٢) المصدر نفسه ١: ٤٦ ـ ٤٨، ح٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، وباب ٦، ح ١، ٢، ٣، ٤، وسائر روايات هذا الباب.

ابتغاء ما عند الله فقد وقع أجره على الله عزّ وجل، ومن غزا يريد عَرَض الدنيا، أو نوى عقالاً، لم يكن إلا ما نوى»[١].

ومثله ما ورد في قصّة شهيد الحمار وشهيد أمّ جميل وأمثالها من القصص التي نقلها المتصوّفة وعلماء الأخلاق، حيث جاء فيها أنّ رجلاً من المسلمين خرج في غزاة مع رسول الله ﷺ، فرأى رجلاً من المشركين على حمار قد خرج للمبارزة، فطمع الرجل المسلم في حماره، فخرج إليه، فقتله الكافر، فكان يُسمّى شهيدَ الحمار بنيّته[٢].

وهذه الرواية وأمثالها لا تُثبت المطلوب، وذلك:

أوّلاً: إنها ضعيفة السند، لا أقلّ بأبي المفضل الوارد فيه، فهو إما الشيباني وهو ضعيف، ذكر الرجاليّون تضعيف جماعةٍ له والغمز به ولم يوثقوه[٣]، وإما الخراساني وهو مجهول[٤]، فلا يعتمد على الرواية المذكورة. وأمّا سائر القصص فهي أضعف منها سنداً. نعم روح الفكرة التي تضمّنها الخبر الأوّل ـ أعني خبر «إنّما الأعمال بالنيّات» ـ تكاد تكون متواترة.

ثانياً: إنّ الرواية بصدد بيان قيمة الفعل والثواب عليه، وهذا غير اشتراط الامتثال بقصد القربة، فمن الممكن أن لا يثاب الإنسان على فعلٍ إلا مع قصد القربة إلى الله والذي هو أشرف القصد، ولا ينظر الله إلى عمله بعين التقدير والاحترام، إلاّ أنّ التكليف يكون ساقطاً عن ذمّته بامتثاله، فليس كلّ امتثالٍ فقهيّ ملازماً للثواب[٥]، كما هو واضح، إلا بعد الفراغ عن العبادية وهو أوّل الكلام هنا.

ثالثاً: إنّ اشتراط صدق عنوان الشهادة وآثارها التكوينيّة والأخرويّة والفقهيّة على خصوص

---

(١) المصدر نفسه ١: ٤٨ ـ ٤٩، ح ١٠؛ وقد تمسّك به الشيرازي، الفقه ٤٧: ٩٢. وجاءت روايات شبيهة في مصادر أهل السنّة، ففي (سنن النسائي ٦: ٢٤) بالسند إلى عبادة بن الصامت، قال: قال رسول الله ﷺ: «من غزا في سبيل الله ولم ينوِ إلا عِقَالاً فله ما نوى». والمراد أنّه خرج قاصداً العقال، وهو ما تلفّ به ركبة البعير. وهذه النصوص يمكن فهمها في سياق التوجيه النبوي للقصود والنوايا، لتغيير ثقافة الحرب من مفهوم الغنيمة والمال والنساء إلى مفهوم نصرة القيم العليا والمقدّس الديني.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: أبو طالب المكّي، علم القلوب: ١٨٤ ـ ١٨٥.

(٣) لمزيد اطّلاع، انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ١٦: ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

(٤) المصدر نفسه ٢٢: ٥٦.

(٥) ادّعى هذه الكليةَ السيدُ الشيرازي، الفقه ٤٧: ٩٣.

من قصد القربة أمرٌ وارد جداً، لكنّ ذلك لا يفيد انحصار صدق عنوان المجاهد على خصوص من قصد القربة، فقد يسقط التكليف بالامتثال بلا قصد القربة في الجهاد، لكن لو قُتِل لم يكن شهيداً، ولا ملازمة بين الأمرين.

ج ـ ما دلّ على لزوم الإخلاص في النية وعدم قصد الرياء ولا السمعة، وهي روايات عديدة، لعلّ من أبرزها دلالةً خبر علي بن سالم، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «قال الله عز وجلّ: أنا خير شريك، من أشرك معي غيري في عمله لم أقبله، إلاّ ما كان لي خالصاً»[1].

وهذه الروايات ـ وإن كانت كثيرة ـ بعضُ أسانيدها ضعيفة، مثل الرواية التي أشرنا إليها، فهي ضعيفة بجهالة علي بن سالم، لكن بغض الطرف عن بعض الإشكالات السنديّة، لا تدلّ على المطلوب؛ إذ هي غير خاصّة بفعل دون فعل، فيلزم خروج أكثر الأفعال التي يقوم بها الإنسان عن العباديّة، وهو مضافاً إلى العلم ببطلانه، تخصيص للأكثر المستهجن عرفاً، ولم نجد رواية تدلّ على الموضوع في باب الجهاد بالخصوص حتى نعتمد عليها، مضافاً إلى أنها لا تدلّ على بطلان الأعمال مع صدورها عن غير إخلاص بالمعنى الفقهي للبطلان، وإنما تدلّ على نقص أو انعدام الثواب، أو نقصان العمل، أو ذمّ ذلك لا أكثر.

والمستنتَج مما أسلفناه أنّ الدليل الأوّل خيرُ دليلٍ يرشد إلى عباديّة الفعل الجهادي الشامل للقتال بالنفس والمال.

٣ ـ معارِضات لفكرة عباديّة الجهاد، نقد وتعليق

لكن قد يُقال في مقابل مجمل ما تقدّم:

أ ـ إنّ سنخ الفعل الجهادي لا يُراد منه الصدور القربي، بل يراد منه تحقّق الغاية، وهي نصرة المؤمنين، فطبيعة التكليف كاشفة عن نوعيّته من العباديّة وغيرها.

إلاّ أنّ ذلك غير وجيه؛ إذ القتال مما يعني كون الفرد في معرض الشهادة. ودخولُ القربيّة هنا أمر قريب جداً عقلائياً، ولا سيما أنّ الدليل دلّ على حرمة قتل النفس وما شابه ذلك.

ب ـ إنّ جواز أخذ الأجرة على الاستنابة في الجهاد، يدلّ على التوصليّة.

لكنّ الصحيح أنّه وإن بنينا على عدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات النفسيّة التي تكون

(١) تفصيل وسائل الشيعة ١: ٥٩ ـ ٦٣، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، الباب ٨، ٩.

على الفرد نفسه وفق الاحتياط الوجوبي، إلا أنّ الأمر هنا مختلف؛ ففي الاستنابة النائبُ إمّا يجب عليه الجهاد أو لا يجب، فإن لم يجب عليه فلا موضوع للإشكال هنا، وإن وجب عليه، فإن كانت الاستنابة بغير أجرة فلا إشكال، وإن تضمّنت أجرةً، فإن كان يذهب للجهاد ولو من دونها بحيث تكون النية قائمة على تقدير عدم أخذ المال، فقد قلنا في محلّه بأنّ هذا كافٍ في تحقيق العباديّة، وإلا فلا يجوز، وقد بحثنا بالتفصيل في محلّه موضوع أخذ الأجرة على الواجبات[1].

فالصحيح عباديّة الجهاد واشتراط ترتّب الأثر التامّ فيه على قصد القربة إلى الله تعالى.

ولا يمنع ذلك من صيرورة الجهاد مورداً لارتزاق المجاهد، كما هو الغالب في هذا العصر، والمرجع في ذلك أن يكون أخذ المال من قبيل الداعي إلى الداعي أو غيره، على ما قرّر في مباحث أخذ الأجرة على الواجبات، أو قضاء الصلوات عن الميّت بالإجارة، فما في عصرنا الحاضر من صيرورة المقاتلين موظّفين في أجهزة الدولة يتقاضون رواتبهم على ذلك لا مانع منه، ولا ينافي قصد القربة، إذ المطلوب في القربيّة كون القصد باعثاً لوحده نحو الفعل، حتى لو انضمّ إلى غيره، بحيث لو زال غيره لبقي كافياً في البعث والانبعاث، وقد حقّقنا ذلك في محلّه، كما أشرنا قبل قليل.

وهنا موردٌ ختامي فرعي تعرّض له بعض العلماء المعاصرين، وهو لو شك في أنّ أحد المقاتلين قاتل عن قصد القربة، حتى نرتب الآثار عليه في حال الشهادة، أو توزيع الغنائم وغيرها لو شرطنا توزيعها بذلك و.. أو لم يقاتل بقصد القربة، فما هو الحكم؟

ذهب هذا العالم إلى ترتيب الآثار، تمسّكاً بأصل حمل عمل المسلم على الصحّة[2]؛ وهو الصحيح؛ لأنّ المورد من مواردها.

(١) راجع: فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٥٣١ ـ ٥٨٠.

(٢) الفقه ٤٧: ٩٢.

المحور الرابع

استمراريّة الحكم بالجهاد

تمهيد

هل يختص الجهاد بزمانٍ دون زمان أو لا؟ بمعنى هل أنّ وجوب الجهاد أمرٌ مرتبط بظرف زماني معيّن بحيث خارج هذا الزمان لا وجوب للجهاد أو أنّه حكم سارٍ قائم إلى يوم القيامة تماماً كالصلاة والصيام والحجّ؟

السائد بين علماء الإسلام هو استمراريّة وجوب الجهاد، سواء في العصر النبوي أم بعده، وفي عصر الصحابة وما بعدهم، وفي عصر ظهور أئمّة أهل البيت النبوي ـ إماميّاً ـ وبعدهم، لكن في مقابل ذلك تُطرح أفكار.

وفي البداية، نعرض بشكلٍ مختصر أدلّة التعميم الزماني، ثمّ نعرّج على بعض التفصيلات التي قيلت هنا.

أدلّة القول بالتعميم الزماني لفريضة الجهاد

من هنا، يمكن الاستدلال على عموميّة وجوب الجهاد زمانيّاً بالآتي:

الدليل الأوّل: الإطلاقات والعمومات الدالّة على حكم الجهاد دون تقييده بزمانٍ أو مكان أو أفراد، ولو كان هناك قيد للزمت ـ عرفاً وعقلائياً ـ الإشارة إليه، وهو أمرٌ مفقود.

الدليل الثاني: التمسّك بقاعدة اشتراك المكلّفين في الأحكام، مضافاً لقاعدة أنّ الأحكام سارية في الزمان تبقى إلى يوم القيامة حتى تُنسخ. والمراد بقاعدة الاشتراك أنّ الحكم الذي يثبت على مكلّف يجري تعميمه على غيره ممّن يشاركه في التكليف، وأنّ أيّ احتمال يخصّص الحكم بقيدٍ يُنفى، حتى يثبت بدليل، من هنا نعمّم الأحكام للرجل والمرأة، والحاضر والغائب، والموجود

والمعدوم و.. وأدلّة هذه القاعدة تتركز بالدرجة الأولى على الاشتراك بين السائل وغيره، وبين الحاضر وغيره، وبين الموجود والمعدوم، وهكذا. وهذه القاعدة من القواعد التي عمل الاجتهاد الإسلامي على تحويل التشريعات الدينيّة في العصر النبوي إلى قوانين عامّة للإنسانيّة كلها. وقد بحثنا عن هذه القاعدة بالتفصيل والملاحظات على جملة من أدلّتها ـ من بعض الزوايا على الأقلّ ـ في كتاب "حجيّة السنّة"، فراجع[١].

إلى غيرها من أدلّة التعميم.

المواجهة الوحيدة سوف تكون هنا بين هذا الرأي السائد والرأي الذي يرى أنّ الجهاد حكمٌ منسوخ بالقرآن المكّي، وهو ما عليه محمود محمد طه، وقد ناقشنا نظريّته بالتفصيل في مباحث النسخ.

أطروحات في التقييد الزماني لفريضة الجهاد

أبرز هذه الأطروحات هنا هو الآتي:

١ ـ اختصاص وجوب الجهاد بعصر النبيّ والصحابة، حيث ذهب بعضُ فقهاء أهل السنّة إلى اختصاص وجوب الجهاد بذلك؛ انطلاقاً من أنّ الخطابات القرآنيّة موجّهة إليهم.

وهذا القول قد ردّه علماء الأصول بأنّ الخطابات غير مختصّة، لا في ظهورها ولا في حكمها، بالمشافهين، وأنّ تعبير «الذين آمنوا» أو «الناس» كما يشمل من كان في عصر الحضور، كذلك يشمل من كان في غيره، ما لم يقم دليل على التمييز. والمسألة مبنائيّة ليست محلّ بحثنا هنا. بل الراجح أنّ مقصود القائلين بالتفصيل هنا هو خصوص جهاد الطلب، دون مطلق الجهاد.

٢ ـ اختصاص وجوب الجهاد الابتدائي بعصر الحضور، وهو ما ذهبت إليه جماعة كبيرة من فقهاء الإماميّة، وأنّ الوجوب لا يشمل زمن الغيبة، ووفقاً لذلك يكون الحكم بالتفصيل هو الصحيح، أي التفصيل بين الجهاد الدفاعي فلا يتحدّد بزمان، والجهاد الابتدائي فينحصر بعصر الحضور.

وهذا التفصيل لا بدّ كي يثبت من مرحلتين:

(١) راجع: حيدر حبّ الله، حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي: ٦٦١ ـ ٧٤٠.

الأولى: إثبات أصل وجود الجهاد الابتدائي، فلو أنكر لانعدم أساس التفصيل.

الثانية: إثبات شرط الحضور، فلو قيل: إنّ المراد بشرط الإمام في نصوص الشرطيّة الحاكمُ الشرعي، دون شخص الإمام المنصوص، لانهدم التفصيل أيضاً.

وحيث إنّ هذا البحث من الشؤون الخاصّة بالجهاد الابتدائي؛ فسوف يأتي التعرّض له هناك مفصّلاً بإذن الله تعالى، وسوف نبطل المرحلتين معاً.

المحور الخامس

حكم الجهاد في الشرائع السابقة

تمهيد

يرى بعضٌ أنّ اليهود اعتبروا الحروب التي كانوا يخوضونها ضدّ شعوب أرض الميعاد تنفيذاً للإرادة الإلهيّة، كما عَرَفت العربُ في الجاهليّة بعضَ ما صار من مظاهر الحرب عند المسلمين مثل مسألة الشعار ووجود الراية، كما أنّ مفهوم "الشهيد" يعود إلى ملحمة جلجامش.. من هنا رَتَّبَ على ذلك القول بوجود تأثيرات يهوديّة وجاهليّة وسامية في نظريّة الجهاد الإسلاميّة، وإن طوّر الإسلام مفهوم الجهاد ليتحوّل ذا غاية أيديولوجيّة غير محدودة بزمان، ولا محصورة بمناطق أو قبائل..[1]، وهذا معناه حضور مفهوم الجهاد في وعي ما قبل الإسلام.

ولا نبحث في هذا الموضوع هنا، بل نحن لا نشعر بوجود مشكلة في أن تكون هناك مجموعة مفاهيم متداخلة مع الإسلام كانت قبله، فالإسلام لم يدّعِ أنّه أسّس كلّ مفاهيمه بحيث لا وجود لها قبله. وهذا موضوع طويل، وبحثنا هنا فقهيٌّ لا غير.

لكنّ السؤال: هل كان هناك جهادٌ مقدّس دينيّ فرضته السماء حقيقةً أو لا؟ وهل كان الجهاد واجباً في الشرائع السابقة أو أنّه من مختصّات الإسلام؟ وهل فكرة الجهاد من المقولات التي أسّسها القرآن أو أنها كانت موجودة في الكتب السماويّة السابقة؟

لم يُطرح هذا البحث على نطاق معتدّ به في المصنّفات الفقهيّة، ولعلّ أوّل من تعرّض له هو الراوندي (٥٧٣هـ) في كتاب «فقه القرآن»، مشيراً إلى تعرّض الزجّاج له.

---

(١) انظر: الجهاد من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة: ٩٩.

والبحث في هذا الموضوع تارةً من خلال المصادر القائمة اليوم في الديانات الإبراهيميّة السابقة، وأخرى من خلال النصّ الإسلامي نفسه. **وتركيزنا سوف يكون حول النص الإسلامي نفسه. أمّا النص اليهودي فواضح في موضوع القتال ولو في الجملة، وأمّا النصّ المسيحي فقد سبق أن تعرّضنا لما يتعلّق به في محلّه**(١)**، فلا نعيد ولا نطيل.**

شواهد النصّ الإسلامي في إثبات تشريع الجهاد قبل الإسلام

وحاصل ما يُستدلّ به لصالح إثبات شمول تشريع الجهاد لبعض الشرائع التي سبقت الشريعة الإسلاميّة، هو:

الوجه الأوّل: قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَّ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهَّ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآَنِ..**﴾ (التوبة: ١١١).

وكيفيّة الاستدلال بهذه الآية من جهتين:

الأولى: العموم الموجود في «المؤمنين» الشامل لكلّ من آمن ولو كان من أهل الشرائع السابقة.

الثانية: الإخبار عن الوعد في التوراة والإنجيل، إضافةً إلى القرآن.

ولكن قد يُناقَش هذا الاستدلال:

أوّلاً: إنّ تعبير «وعداً عليه حقّاً»، راجع إلى الوعد بالجنّة، لا إلى «يقاتلون في سبيل الله»، فيكون المعنى أنّ الله يعدُ المؤمنين بالثواب على طاعته، وذلك بالجنّة، وهذا الوعد لا يختصّ بالقتال، بل يشمل مطلق المجازاة على الطاعات(٢).

لكنّ هذه المناقشة مردودة بأنّ الوعد وإن كان بالجنة، إلاّ أنّ صدر الآية يشير إلى أنّهم وعدوا بالجنّة على أساس أنّ الله اشترى منهم أنفسهم. وشراء النفس معناه جعلها مستعدّة للموت في سبيل الله، وبضمّ ذلك إلى تعبير «يَقتلون ويُقتلون» يصبح مراد الآية بسياقها المتصل: إنّ الله وعد في الكتب الثلاثة المؤمنين بأن يعطيهم الجنّة مقابل تقديم أنفسهم، وهو يكون بالتضحية بالذات عبر الجهاد بأن يقتلوا ويُقتلوا، فلا يمكن تجزئة الآية حينئذٍ، فتكون دالّةً على حضور مفهوم شراء

---

(١) راجع: حيدر حب الله، قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني: ٣٦٧ ـ ٣٩٠.

(٢) جهاد الأمّة: ٦٣.

النفس المتصل بالقتال في الكتب الثلاثة.

ثانياً: إنّ المراد بالمؤمنين في الآية خصوص المسلمين، فيكون الوعد لهم في التوراة، لا أنّ التوراة شرَّعت لأتباعها القانونَ نفسه، فكأنّ الآية تشير إلى أنّ التوراة وعدت المسلمين بكذا وكذا.

وهذا الاحتمال وجيه؛ لأنّ تعبير المؤمنين في القرآن ـ لا سيما ضمن سياق آيات سورة التوبة ـ يراد به المسلمون بمعنى أتباع النبيّ محمّدﷺ، وإن كان اللفظ بطبيعته شاملاً ومستوعباً، فالأقرب التعميم، وإن كان التخصيص وارداً جدّاً.

ثالثاً: إنّه من غير المعلوم ـ لو تنزّلنا عما سبق ـ أن يكون المراد بالقتال في الآية غير الدفاع، إذ لم يرِد أنّ اليهود خاضوا حروباً مع غيرهم على غير سبيل الدفاع، بل كلّ حياتهم كانت دفاعاً عن أنفسهم ضدّ الفراعنة والمصريّين، أمّا النصارى فلم يتحدّث القرآن إطلاقاً عن أنّهم قاتلوا أو أمروا بقتال[1].

ويمكن التعليق هنا بأنّنا نبحث في تشريع القتال دينيّاً على أمّة، وليس في الابتدائي أو الدفاعي، فالآية لا دلالة لها إطلاقاً على الابتدائيّة حتى بالنسبة للمسلمين، وهذا صحيح، لكنّنا نريد هنا البحث عن صدور أمرٍ بالقتال شرعاً لغير المسلمين، ومع الغضّ عن الملاحظات السابقة، يبدو أنّ الظاهر من الآية تشريع القتال.

وقد تقّدم سابقاً أنّه لا يوجد استحالة عقليّة ـ لا نظريّة ولا عمليّة ـ في إسقاط حتى الواجب الدفاعي في الجهاد، فيكون هناك مزيّة لتشريعه دينيّاً.

الوجه الثاني: قوله تعالى: ﴿**قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ**﴾ (المائدة: ٢٤).

فهذه الآية دالّة على أنّ موسى كان يأمرهم بالقتال للعودة إلى ديارهم وأنّهم كانوا خائفين من ذلك؛ لأنّ فيها قوماً جبّارين. غاية الأمر أنّه لا دلالة في الآية على الابتدائيّة في الجهاد، لكنّها تدلّ على أنّ مفهوم الجهاد كان موجوداً في حياة بني إسرائيل.

الوجه الثالث: قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللهُ وَلَوْلَا**

---

(١) المصدر نفسه.

دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ (من بيوت المسيحيّين الدينيّة) وَبِيَعٌ (بيوت اليهود الدينيّة) وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحج: ٤٠).

فهذه الآية ظاهرة في أنّ تشريع الجهاد للذين أخرجوا من ديارهم بغير حقّ كان إلهيّاً، ثمّ أعقبت بقاعدة عامّة بأنّه لولا قانون الدفع لهدّمت المراكز الدينيّة لأهل الأديان كافّة، ما يكشف عن أنّ تشريع الجهاد كان وارداً عندها.

وقد سُجّلت ملاحظة على الاستدلال بهذه الآية ـ وهي في محلّها ـ بأنّها لا تشير إلى تشريع الجهاد سابقاً، بل تهدف بيان قانونٍ تكويني، وهو قانون الدفع الذي يحمي الإنسانيّة، وإلا لأبيدت أممٌ وشعوب، وإن كان فيها ـ للانصاف ـ إشعار معتدّ به، خاصّة بملاحظة الذيل.

الوجه الرابع: قوله تعالى: **﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَإِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ وَاللهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾** (البقرة: ٢٤٦)، إلى آخر قصّة طالوت.

وقد أورد على الاستدلال بالآية:

أوّلاً: إنّها تتحدّث عن واقعة خاصّة حصلت بعد موسى، فلا تفيد وجوب الجهاد عليهم مطلقاً[١].

ويجاب بأنّنا نبحث في حصول تشريع الجهاد قبل الإسلام، ومقدار دلالة الآية يفيد ذلك، أمّا زمانه فلا يهمّنا هنا، ولا سيما أنّها لا تنفي وجود هذا التشريع في عصر موسى نفسه. نعم لو كان المراد أنّ هذا التشريع هو بنفسه ثانوي استثنائي، بمعنى أنّ الشريعة الأصليّة لا تحتوي تشريعاً من هذا النوع صحّ الإشكال على تقدير أنّ المراد إثبات حكم متواصل للجهاد في اليهوديّة.

ثانياً: إنّ هؤلاء كانوا في معرض الطغيان، فكانوا يقاتلون اليهود أمثالهم من الطغاة، فيكون القتال داخلياً لا مع الكفار، فلا تدلّ الآية على تشريع الجهاد المصطلح، لا سيما الابتدائي[٢].

---

(١) المصدر نفسه: ٦٥.

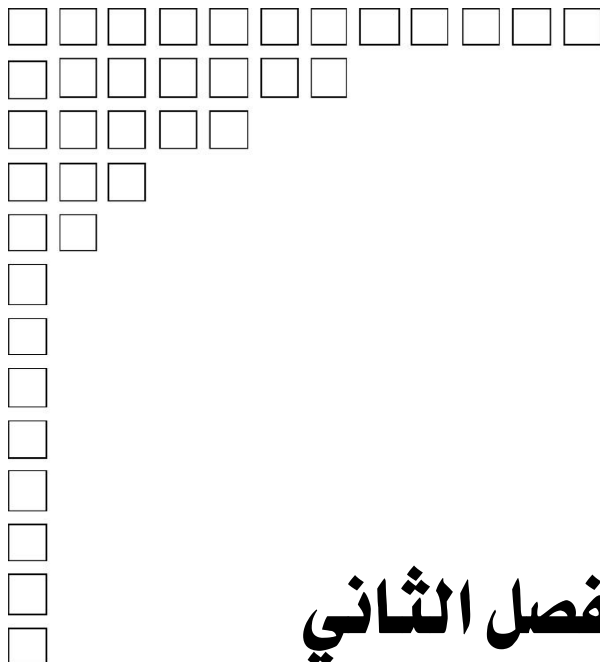
(٢) المصدر نفسه.

ويرد عليه أنّه لا توجد أيّ إشارة في الآيات إلى أنّ الحرب كانت داخليةً، بل في أواخر الآيات جاء: ﴿**وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ**﴾ (البقرة: ٢٥٠)، فالتعبير بالكافرين، إن لم يكن ظاهراً في الكفر المصطلح، فلا أقلّ من أنه يمنع عن أيّ دلالة أخرى في الآيات، إلا مع قيام دليل تاريخي قاطع على الموضوع.

نعم، هذا الجهاد كان دفاعيّاً بقرينة: ﴿**وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا**﴾، وكذلك في أواخرها: ﴿**وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ**﴾ (البقرة: ٢٥١).

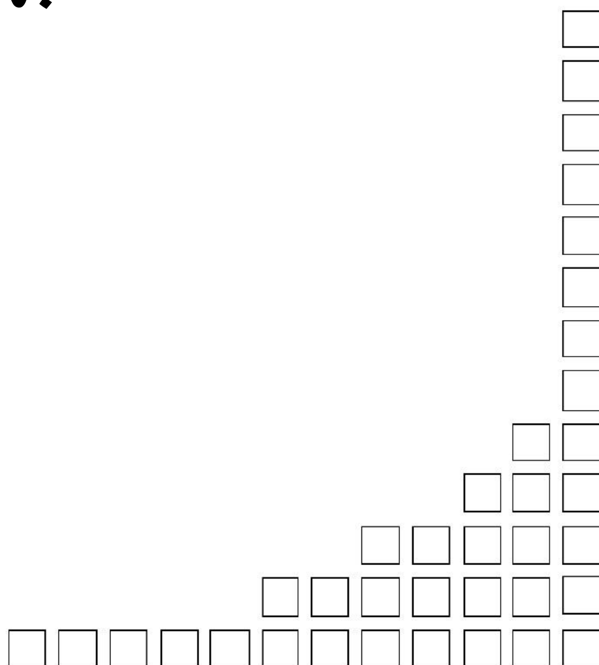
والنتيجة: إنّ مقولة الجهاد والقتال في سبيل الله كانت موجودةً في عصر ما قبل الإسلام، إلى عهدَي اليهود والنصارى، ولا نعرف شيئاً ـ على مستوى القرآن ـ عمّا سبق ذلك، نعم لا دليل على تشريع الجهاد الابتدائي في زمنهم. وأمّا قصّة سليمان عليه السلام فسوف يأتي الحديث عنها في بحث الجهاد الابتدائي.

وبهذا يتمّ الكلام في الفصل الأوّل حول مبدأ وجوب الجهاد وما يتصل بذلك من موضوعات.



الفصل الثاني

الاستعداد للجهاد



تمهيد

نبحث في هذا الفصل عن كلّ ما يتعلّق بالاستعداد للجهاد من تهيئة الجيوش، وإعداد القوى، واستخدام المخابرات الأمنيّة والعسكرية وغير ذلك.

ومن الواضح أنّه لم يكن لفكرة وجود جيش منظّم مستقلّ جزءٍ من أجهزة الدولة يسمّى بالمحترف، حضورٌ فاعل في الفقه الإسلامي، لا السنيّ ولا الشيعي، ولهذا لم نجد بحثاً مستقلاً لديهم لا في كتاب الجهاد ولا في غيره، يدور حول إنشاء الجيوش بصورتها المعاصرة، أي تلك القوى العسكريّة المتفرّغة لمهنة القتال، بحيث لا تكون لأفراد هذا الجيش أية مهنةٍ أخرى، كما يعرّفه العلامة شمس الدين[1].

وقد ظهرت فكرة الجيش والقوات المسلّحة المستقلّة في القرون المتأخّرة نتيجة تطوّر الظروف، لا سيما في القرن العشرين، وإلا ففي العصور التي سلفت لم تكن للفرقة المقاتلة هيئات إداريّة وهياكل مستقلّة، بل ربما كان يُعهد لمقاتل أن يستطلع، ثم يُعهد له بعد عودته أن يقوم بعملٍ آخر، دون أن يحترف مهنةً عسكرية، إلا قليلاً، كما أنّ دوائر الجيش وإداراته، لم تكن تحظى بكيانٍ مستقلّ عيني داخل البلد، وإنّما كانت تخرج مع الجيش للقتال، دون تمييز ثابت لقسم الاستخبارات أو الطبابة أو التموين أو الدعم اللوجستي أو أعمال الهندسة كحفر الخنادق وإنشاء الجسور وغير ذلك.

لكن، خارج إطار الدولة الإسلاميّة، هناك حديث عن أنّ الرومان هم أوّل من ابتدع فكرة الجيش النظامي المحترف بعد أن صارت لروما مستعمرات عديدة، فكان يجعل فيها جيش يتمّ توفير إمكاناته ودعمه من خيرات تلك المستعمرات[2].

---

(١) جهاد الأمّة: ٣٦٤.

(٢) ابن قرناس، سُنّة الأوّلين: ٣٨٠ ـ ٣٨١.

والسؤال الذي يُطرح هنا هو: ما هو الإطار الشرعي الذي يحكم فكرة الجيش والقوات المسلّحة المحترفة بوصفها ظاهرةً جديدةً مستحدثة؟ وما هي القواعد الشرعيّة التي تنفذ في هذه الفكرة المعاصرة؟

البدايات التاريخيّة لفكرة الجيش في الموروث الإسلامي

قبل الدخول في البحث، لا بدّ من الحديث عن الفكرة نفسها في الموروث الإسلامي، إذ يبدو أنّ أقدم صيغة مبسّطة وجدناها تتحدّث عن فكرة من هذا النوع كان ما فعله عمر بن الخطاب من تأسيسه ديوان الجُند والعطاء، كما يشير إلى ذلك الماوردي وغيره[١]. ويُقصد بالديوان هنا دفترٌ يكتب فيه أهل العطاء والعساكر.

والذي يبدو ـ فيما يُنقل ـ أنّ فكرةً من هذا النوع كان اقتبسها ابن الخطاب عن كلّ من الفرس والرومان، وأنّه لم يقع جدلٌ بين الصحابة والمسلمين آنذاك في شرعيّة خطوة الخليفة الثاني هذه.

قال الماوردي: «الدِّيوَانُ مَوْضِعٌ لِحِفْظِ مَا يَتَعَلَّقُ بِحُقُوقِ السَّلْطَنَةِ مِنْ الْأَعْمَالِ وَالْأَمْوَالِ وَمَنْ يَقُومُ بِهَا مِنْ الْجُيُوشِ وَالْعُمَّالِ ، وَفِي تَسْمِيَتِهِ دِيوَانًا وَجْهَانِ : أَحَدُهُمَا أَنَّ كِسْرَى اطَّلَعَ ذَاتَ يَوْمٍ عَلَى كُتَّابِ دِيوَانِهِ فَرَآهُمْ يَحْسِبُونَ مَعَ أَنْفُسِهِمْ فَقَالَ: دِيوَانِهْ أَيْ مَجَانِينُ فَسُمِّيَ مَوْضِعُهُمْ بِهَذَا الِاسْمِ ثُمَّ حُذِفَ الْهَاءُ عِنْدَ كَثْرَةِ الِاسْتِعْمَالِ تَخْفِيفًا لِلِاسْمِ فَقِيلَ دِيوَانٌ. وَالثَّانِي: أَنَّ الدِّيوَانَ بِالْفَارِسِيَّةِ اسْمُ الشَّيَاطِينِ فَسُمِّيَ الْكُتَّابُ بِاسْمِهِمْ لِحِذْقِهِمْ بِالْأُمُورِ وَقُوَّتِهِمْ عَلَى الْجَلِيِّ وَالْخَفِيِّ وَجَمْعِهِمْ لِمَا شَذَّ وَتَفَرَّقَ، ثُمَّ سُمِّيَ مَكَانُ جُلُوسِهِمْ بِاسْمِهِمْ فَقِيلَ دِيوَانٌ. وَأَوَّلُ مَنْ وَضَعَ الدِّيوَانَ فِي الْإِسْلَامِ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ. وَاخْتَلَفَ النَّاسُ فِي سَبَبِ وَضْعِهِ لَهُ، فَقَالَ قَوْمٌ: سَبَبُهُ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَدِمَ عَلَيْهِ بِمَالٍ مِنْ الْبَحْرَيْنِ فَقَالَ لَهُ عُمَرُ مَاذَا جِئْتَ بِهِ؟ فَقَالَ خَمْسُمِائَةِ أَلْفِ دِرْهَمٍ فَاسْتَكْثَرَهُ عُمَرُ فَقَالَ لَهُ: أَتَدْرِي مَا تَقُولُ؟ قَالَ: نَعَمْ مِائَةُ أَلْفٍ خَمْسَ مَرَّاتٍ. فَقَالَ عُمَرُ: أَطَيِّبٌ هُوَ؟ فَقَالَ: لَا أَدْرِي فَصَعِدَ عُمَرُ الْمِنْبَرَ فَحَمِدَ الله تَعَالَى وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَنَا مَالٌ كَثِيرٌ، فَإِنْ شِئْتُمْ

---

(١) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانيّة: ١٩٩ ـ ٢٠٠؛ والأنصاري، فتح الوهاب ٢: ٤١؛ ومغني المحتاج ٣: ٩٦؛ والأسيوطي، جواهر العقود ١: ٣٧٩، ٣٩٠؛ وحسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن، النظم الإسلاميّة: ١٧٨ ـ ١٨١ (وهما يتحدّثان عن تأثر العرب بالفرس في عصر عمر بن الخطاب، وأخذ نظام التعبئة منهم، وهو نظام تحويل الجيش إلى كتائب، فانظر لهما: المصدر نفسه: ١٨٨).

كِلْنَا لَكُمْ كَيْلًا، وَإِنْ شِئْتُمْ عَدَدْنَا لَكُمْ عَدًّا، فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، قَدْ رَأَيْتُ الْأَعَاجِمَ يُدَوِّنُونَ دِيوَانًا لَهُمْ فَدَوِّنْ أَنْتَ لَنَا دِيوَانًا. وَقَالَ آخَرُونَ: بَلْ سَبَبُهُ أَنَّ عُمَرَ بَعَثَ بَعْثًا، وَكَانَ عِنْدَهُ الْهُرْمُزَانُ[١] فَقَالَ لِعُمَرَ: هَذَا بَعْثٌ قَدْ أَعْطَيْتَ أَهْلَهُ الْأَمْوَالَ، فَإِنْ تَخَلَّفَ مِنْهُمْ رَجُلٌ وَآجَلَ بِمَكَانِهِ فَمِنْ أَيْنَ يَعْلَمُ صَاحِبُكَ بِهِ فَأَثْبِتْ لَهُمْ دِيوَانًا فَسَأَلَهُ عَنْ الدِّيوَانِ حَتَّى فَسَّرَهُ لَهُمْ. وَرَوَى عَابِدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ الْحَارِثِ بْنِ نُفَيْلٍ أَنَّ عُمَرَ رَضِيَ الله عَنْهُ اسْتَشَارَ الْمُسْلِمِينَ فِي تَدْوِينِ الدِّيوَانِ فَقَالَ لَهُ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: تُقَسِّمُ كُلَّ سَنَةٍ مَا اجْتَمَعَ إِلَيْكَ من المال ولا تمسك منه شيئاً..»[٢].

وتشير المصادر الفقهيّة إلى وجود نوعين من الغزاة هما: المتطوّعون، وهم الذين يقاتلون عند الحاجة، ثم يعودون إلى بلادهم للرزق والمعاش، ومن أبرز نماذجهم في عصرنا ما نسمّيه الجيش الاحتياطي، **والمرصدون المتفرّغون للقتال.** وقد لاحظنا وجود فكرة الفريق الثاني في العديد من المصادر الفقهيّة الإسلاميّة[٣]، لا سيما عند بحث الغنائم. وقد عبرت بعض المصادر السنّية عنهم بالمرتزقة[٤]، أي أولئك الذين يرتزقون من بيت المال.

وكما أشرنا، ظهرت فكرة الديوان للعساكر، وقد وجدناها حاضرةً في بعض المصنّفات الشيعيّة أيضاً بوصفها من الأمور التي ينبغي للحاكم القيام بها[٥]، ويبدو أنّ هذا الانبغاء مرجعه إلى ما يشاهد من ضبط الأمور وتنظيمها، وما في ذلك من مصالح، وإلا فقد لا نعثر على نصّ خاصّ بذلك في الكتاب والسنّة.

ونكتفي هنا ـ للدلالة على حضور الفكرة ـ بنصّ الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في المبسوط،

---

(١) الظاهر أنّ المراد به حاكم منطقة الأهواز في معركة القادسيّة، والذي أسره المسلمون، ثمّ أسلم.

(٢) الأحكام السلطانيّة: ١٩٩.

(٣) ابن حمزة الطوسي، الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٢٠٤؛ وشرائع الإسلام ١: ٢٤٩؛ وقواعد الأحكام ١: ٤٩٨؛ والتذكرة ٩: ٢٦٥؛ وروضة الطالبين ٥: ٣١٩؛ وفتح الوهاب ٢: ٤٠؛ والحجاوي، الإقناع ٢: ٢٢١؛ وإيضاح الفوائد ١: ٣٧٤؛ وجامع المقاصد ٣: ٤٢٣؛ ومغني المحتاج ٣: ٩٥؛ وجواهر العقود ١: ٣٧٨، ٣٩٠؛ ومسالك الأفهام ٣: ٦٤؛ وجواهر الكلام ٢١: ٢١٤ ـ ٢١٧.

(٤) فتح الوهاب ٢: ٤٠؛ ومغني المحتاج ٣: ٩٥؛ وجواهر العقود ١: ٣٧٨، ٣٩٠.

(٥) انظر ـ على سبيل المثال ـ: منتهى المطلب ٢: ٩٥٨؛ وجواهر الكلام ٢١: ٢١٥؛ وراجع: فتح الوهاب ٢: ٤١.

والذي جاء ما يشبهه في كلمات العلامة الحلي، وابن البراج. قال الشيخ أواخر بحث الجهاد: «الغزاة على ضربين: المطّوّعة: وهم الذين إذا نشطوا غزوا، وإذا لم ينشطوا اشتغلوا بمعائشهم، فهؤلاء لهم سهم من الصدقات.. والضرب الثاني: هم الذين أرصدوا أنفسهم للجهاد، فهؤلاء لهم من الغنيمة الأربعة أخماس..»[1].

لكنّنا وجدنا تراجعاً في تطوير بحث أنواع الغزاة، فلم تتطوّر البحوث على هذا المحور على الصعيدين: السنّي والشيعي بشكلٍ جادّ، عدا ما وجدناه من الاهتمام مؤخّراً بالموضوع من جانب الباحث الدكتور محمد خير هيكل، ولعلّ منه أخذ العلامة شمس الدين الموضوع وعالجه على طريقته الخاصّة في كتابه «جهاد الأمّة».

إنّنا نعتقد بضرورة وضع الحدود الشرعيّة الكلية والعامّة ـ والتفصيلية لو كانت ـ لكلّ المستجدات التي باتت تفرضها الأوضاع العسكريّة في العالم، من هنا ننظر لهذا البحث بعين الأهميّة.

وعلى أيّة حال، فالبحث في هذا الفصل يقع ضمن محاور عدّة هي:

---

(١) المبسوط ١: ٦٢٩ ـ ٦٣٠؛ وانظر: المهذّب ١: ٣٢٧؛ ومنتهى المطلب ٢: ٩٥٨، وتحرير الأحكام الشرعية (ط.ق) ١: ١٤٨.

المحور الأوّل

إنشاء الجيش، الشرعيّة واللزوم

تمهيد

يدور البحث في هذا المحور حول مبدأ الشرعيّة واللزوم في إنشاء الجيش والقوات المسلّحة، فهل هناك مرجعيّة فقهيّة تحكم هذا الشأن التنظيمي البشري أو لا؟ ولا سيما أنّ هناك من يعتقد بأنّ الإسلام لم يجرِ على طريقة الرومان في إنشاء جيوش محترفة، وأنّه ليس فيه جيش نظامي، بل المجتمع كلّه جيش حسب الحاجة(1).

أوّلاً: المرجعيّات المشرعنة أو الموجبة لإنشاء الجيوش المحترفة

الظاهر أنّه يمكن الرجوع في تحديد الأطر العامة الحاكمة هنا إلى الآتي:

١ـ المرجعيّة المقاصديّة، عرض وتحليل

المرجع الأوّل هنا هو ما يسّميه الشيخ محمد مهدي شمس الدين بالأدلّة العامة، ويمكننا تسميته بالمرجع المقاصدي، وهو أنّه من المعلوم من بديهة الشرع لزوم حفظ الأنفس والأموال والأعراض، وحماية كيان المجتمع من كلّ ما يتهدّده في وجوده واستقراره، ومن أعظم الأخطار عدوان الأعداء على بلاد المسلمين.

وحيث كان هذا المبدأ معلوم الشرعيّة في الدين الإسلامي ثبتت شرعيّة تمام لوازمه، والتي منها إنشاء الجيش الذي يمثل قوّة الردع المطلوبة، انطلاقاً من القاعدة القاضية بأنّ كل ما لا يتمّ

---

(1) ابن قرناس، سنّة الأوّلين: ٣٨١ ـ ٣٨٢.

الواجب إلا به فهو واجب.

وهذا المبدأ المقصدي لا يختصّ بإنشاء الجيوش المحترفة، بل يشمل كلّ نظام إداري يحقّق غرض حفظ كيان المسلمين، ومنه البنية السياسيّة والإدارية للمجتمع والدولة، كما يذهب إلى ذلك شمس الدين أيضاً[١].

ولعلّ شمس الدين قد أخذ هذا الدليل، مطوّراً إياه، عن محمد خير هيكل، الذي اعتبر أنّ قاعدة وجوب ما لا يتمّ الواجب إلا به، هي التي تفرض تكوين فكرة الجيش بإداراته المتعدّدة حيث ينحصر السبيل بها، وإلا دخلت ضمن المباحات، إلا إذا كانت سبيلاً أفضل مع إمكان الوصول إلى المطلوب بدونها فتصبح حينئذٍ مندوبة[٢].

والذي نراه هو:

أوّلاً: قد حصل بعض الارتباك في طرح العلامة شمس الدين كان أقلّ حضوراً عند هيكل، فقد تداخل الحديث عن الشرعيّة بالحديث عن الوجوب، والمفروض أنّ شرعيّة إنشاء الجيوش لا ينبغي أن تقع مثار جدل؛ لأنها من الأمور التي لم يرد فيها نهي، فتبقى على قانون الجواز إلا إذا لزم منها محذور، وبما أنّها تقوم على المعاقدات، والمعاقدات هي أسّ أساس الدولة الحديثة، فإنّها تكون شرعيّة انطلاقاً من عناصر التعاقد ما لم يلزم حرام.

إنّما الكلام في الوجوب، وهذا ما تفيده طبيعة الاستدلال الذي قدّمه شمس الدين، فالبرهان المقاصدي الذي أقامه تامّ على الوجوب، شرط إحراز انحصار الطرق بذلك، كما ذكر هيكل.

ثانياً: إنّ انطباق الدليل المقاصدي المشار إليه على فكرة الجيش الإسلامي لا تجعل إنشاء الجيش واجباً بالعنوان الأوّلي، ولا تجعل فكرتَه جزءاً من المنظومة التشريعيّة الإسلاميّة، بل يبقى بهذا العنوان على الجواز الذاتي، ويكون عروض الوجوب عليه تبعاً لمدى انحصار الوصول إلى تحقيق المقصد به، ولهذا قد يصبح حراماً في ظلّ وضعٍ ما. **ومعنى ذلك أنّه لا مقدّس في هذه الفكرة وأمثالها، وإنما هي شأنٌ بشري يتبع تشخيص المصالح والمفاسد، وليس أمراً دينيّاً.**

ثالثاً: إذا كان إنشاء الجيش وإداراته غير محقّق للهدف المقصدي المذكور، بل يتحقّق بغيره، وكان هذا الغير متوفراً، لكن كان في إنشاء الجيش مزيد مصالح أخرى غير هذا المقصد، فهنا

(١) جهاد الأمّة: ٣٧٠ ـ ٣٧١.

(٢) الجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة ٢: ٩٥٩، ٩٦٠.

ينظر إن كانت إلزاميّةً وانحصر طريق تحقيقها به وجب، وإن كانت راجحةً غير إلزاميّة كان تشكيله راجحاً أيضاً، لكن المخاطب بالوجوب أو الاستحباب ـ مهما كان المقصد ـ هل الأفراد أو الأمّة أو الدولة؟

الظاهر الجميع حسب الإمكان، فإنّ المقصد المذكور مما يجب على الدولة الإسلاميّة مراعاته، كما يجب على كل فردٍ فرد بنحو الوجوب الكفائي، ويجب أيضاً على الأمّة بوصفها كياناً جمعيّاً قادراً بجمعيّته هذه على تحقيق قدر أكبر من هذا المقصد، وعليه، فوفقاً لهذا الدليل يتّجه الخطاب إلى الثلاثة معاً، لتحقيقه بالسبيل الممكن.

ولا يرد هنا أنه كيف يتوّجه هذا الخطاب إلى الأفراد في فكرة الجيش، فإنه يجاب بأن كلّ فرد حيث أمكنه تحقيق الأمر بإجراء مقدّمات من أبرزها تعاونه مع غيره لزمه هذا التعاون، مقدّمةً لتحقيق الواجب المطلوب منه، ولا محذور في ذلك، والأمر في الأمّة والدولة كذلك.

رابعاً: لو أحرزنا أنّ المقصد المذكور متوفّر فعلاً، لكن احتملنا ما يؤدّي في المستقبل إلى عدم توفّره، كما لو كان المسلمون في بلدٍ، مثل سويسرا، لا يحتاجون إلى جيش، حيث يتحقّق المقصد المذكور من دونه، نتيجة تركيبةٍ سياسيةٍ ما أو.. فهل هذا الاحتمال المستقبلي يفرض فكرة إنشاء الجيش على أساس أنه لو فوجئ المجتمع بالخطر الذي يتهدّده ولم يكن قد هيّأ نفسه يلزم من ذلك إزهاق الأرواح و.. أو لا، على أساس أنّ مقدّمات وجوب هذا التكليف غير متوفّرة فلا يلزم تكليف النفس بشيء؟

الظاهر رجوع ذلك إلى تشخيص من بيده تشخيص هذه الأمور، مع الأخذ بعين الاعتبار شدّة الفساد الموجود في المحتمل.

٢ـ مرجعيّة الأمر القرآني بإعداد القوّة بهدف الإرهاب

المرجعيّة الثانية هنا هو قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ (الأنفال: ٦٠).

وذلك أنّ الآية لم تأمر بالإعداد للحرب، بل الإعداد للإرهاب، فيكون المراد منها ضرورة الإعداد لكي تقع قوّة المسلمين في موقع المخيف للكافرين، فيرتدعون عن الاعتداء على

المسلمين، فلا تكون الآية خاصّة بمورد فعليّة القتال، بل تعمّ حال السّلم أيضاً، فيما بات يُعرف اليوم بتوازن القوى[١].

وقد ذهب الشيخ شمس الدين إلى تماميّة الاستدلال بالآية على جواز أو لزوم تشكيل القوات المسلّحة بناءً على نظريته في توجّه خطابات الجهاد إلى الأمّة، إلا أنّه أورد على النظريّة المشهورة في تفسير الكفائيّة بأنّها غير قادرة على الاستفادة من الآية؛ وذلك أنّ الخطاب إذا توجّه للأفراد بالإعداد، وجهّز كلّ فرد طاقاته وعتاده فما الذي يلزم بضمّ هذه التجهيزات والرباطات إلى بعضها، لتشكيل قوّةٍ عسكرية موحّدة؟ هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، إذا تمّ القول المشهور لم يقدر أن يفسّر لنا الموقف عندما تختلف أذواق الأفراد في الاستعداد للقتال، وهذا ما يؤدّي إلى بطلان الهدف المرجوّ، وهو خلق نظام قوّة وردع في المجتمع الإسلامي[٢].

وعليه، فهذه ثمرة من ثمرات بحث تفسير الكفائية وفقاً لما أفاده شمس الدين.

إلا أنّه يمكن تسجيل ملاحظة على شمس الدين تتلخّص في أنّه لاحظ الخطابات ولم يلاحظ المطلوب، فصحيح أنّ الخطابات الكفائيّة، ومنها هذا الخطاب، تتوجّه إلى الأفراد على القول المشهور، إلا أنّ سقوطها عندهم ليس مراعى بامتثال كلّ فرد، بل بتحقيق المطلوب في الخارج، ومعنى ذلك أنّهم مطالبون بالإعداد المحقّق للرهبة، دون مطلق الإعداد، فالآية تطالبهم بأن يعدّوا القوّة لملاك إرهاب الأعداء، لا لمحض الإعداد وجمع العتاد، وهذا معناه أنّهم مطالبون بتحقيق التكليف بملاكه والغرض منه، ولا يكون ذلك هنا بمجرّد تسليح كلّ شخص نفسه، بل بأن تحصل حالة الإرهاب بهذا التسليح، وهو ما يتوقّف على تعاون الآحاد من المكلّفين في إعداداتهم الفرديّة لتكوين الإعداد المحقّق للرهبة.

وهكذا الحال في اختلاف الأذواق، فإنّ الواجب الذي هو إرهاب العدو لا يتحقّق إلا بتعاون الأفراد لتوحيد أذواقهم، بغية تحقّق الإرهاب المطلوب من ذلك، وبهذا لا يبطل الهدف من وراء الأمر بالإعداد.

نعم، هذه التخريجات أشدّ تعقيداً مما لو التزمنا بخطاب الجماعة، فإنّ الأمر على مستوى الخطاب والهدف يكون أكثر يُسراً وعقلائيةً، لكن هذا لا يدلّ على عجز النظريّة المشهورة عن

(١) راجع: الجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة ٢: ٩٥٨؛ وجهاد الأمّة: ٣٧٢، ٣٧٤.

(٢) انظر: جهاد الأمّة: ٣٧٢ ـ ٣٧٣.

تفسير الموقف هنا، خلافاً لما ذهب شمس الدين.

وهنا بحث: هل أنّ الأمر بإعداد القوّة لمحض كونها مقدّمةً للواجب وهو إيجاد الرهبة فيكون الوجوب نفسيّاً بلحاظ إيجاد الرهبة وغيريّاً بلحاظ إعداد القوّة أو أنّ الأمر بالإعداد نفسيٌّ بملاك إيجاد الرهبة، كما هو الأمر بالصلاة بملاك النهي فيها عن الفحشاء والمنكر؟

ظاهر كلمات العلامة شمس الدين قبول الاثنين، وإن كان أميلَ إلى الثاني منهما[1]، ولعلّ الوجه فيه ظاهر الأمر في الآية، فإنّ إطلاقه يدلّ على النفسيّة، كما تقرّر في أصول الفقه.

إلاّ أن الظاهر تعيّن الأوّل؛ وذلك أنّه لا إطلاق في «أعدّوا» لإثبات النفسيّة، بعد مجيء كلمة «ترهبون» بوصفها قرينةً متصلةً، ولا أقلّ من كونها محتملة القرينيّة، فلا ينعقد ظهور على خلافها، كما ثبت في علم الأصول. وعليه، لا يبدو من الآية أنها تريد محض الإعداد، غايته أنّ ملاكه الإرهاب، كما هي الحال في الصلاة والانتهاء عن الفحشاء والمنكر، بل هي تريد غرضاً هو إيجاد الرهبة، وحيث كان سبيلها إعداد القوّة، شرعت الآية بما يتصل مباشرةً بفعل المكلّف، وهو الإعداد، ولا أقلّ من الشكّ في ذلك فلا يحرز الوجوب النفسي.

٣. مرجعيّة النصوص الحديثيّة الخاصّة، وقفات وتعليقات

المرجع الثالث هنا هي الأخبار الواردة في المقام، وأبرزها:

الرواية الأولى: **صحيحة عمر بن أبان،** عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الخير كلّه في السيف، وتحت ظلّ السيف، ولا يقيم الناس إلا السيف، والسيوف مقاليد الجنّة والنار»[2].

قال الفيض الكاشاني: «إنّما كان الخير كلّه في السيف وتحت ظلّ السيف؛ لأنّه به يسلم الكفار وبه يستقيم الفجّار، وبه ينتظم أمور الناس؛ لما فيه من شدّة البأس، وبه يثاب الشهداء، وبه يكون الظفر على الأعداء، وبه يغنم المسلمون ويفيء إليهم الأرضون، وبه يؤمن الخائفون، وبه يعبد الله المؤمنون. والمقاليد المفاتيح يعني أنّ السيوف مفاتيح الجنّة للمسلمين ومفاتيح النار

(١) انظر: المصدر نفسه: ٣٧٤.

(٢) الكافي ٥: ٢؛ وأمالي الصدوق: ٦٧٤؛ وثواب الأعمال: ١٩٠؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢٢ (نقله عن أبان)، وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، الباب ١، ح١.

للكفّار»[١].

وقد فهم منها العلامة شمس الدين أنّها غير ناظرة إلى الجهاد إطلاقاً، بل إلى مشروعيّة إنشاء الدولة[٢]، ولعلّه يريد إنشاء القوّة العسكرية لها، وهو الجيش، أو يكون مصداقاً.

لكن قد يقال: إنّه بقطع النظر عما سيأتي حول الرواية لاحقاً، لو سلّمنا بأنها واردة في سياق إنشاء الدولة، فهي تعني القوّة التي تردع الناس والمواطنين عن الانحراف، فلا تكون راجعةً إلى فكرة إنشاء الجيش، بل إلى فكرة إنشاء قوى ضبط داخل المجتمع تابعة للقضاء أو الأمن الداخلي لوضع حدّ لأيّ خلل، بحيث يتحقّق قيام الناس في ظلّ السيف، وعليه ترجع الرواية إلى ما هو من شؤون الأمن الداخلي دون الردع الخارجي، فتكون أجنبيّةً عما نحن فيه.

الرواية الثانية: خبر السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله ـ في حديث ـ: «إنّ الله أغنى [أعزّ] أمتي بسنابك خيلها ومراكز رماحها»[٣].

وهذه الرواية حيث تخبر عن إعزاز الله سبحانه لأمّة محمّد صلى الله عليه وآله بالخيل و.. يعلم أنّها لا تريد الحديث عن إنشاء الجيش، بل تريد أن تبيّن أنّ الجهاد والإعداد له هو عزّة للأمة الإسلاميّة، ولا ربط لهذا الموضوع بإنشاء الجيش إلا على نحو الدلالات البعيدة التي تحوي تكلّفاً في تفسير الروايات، فهي لا تؤسّس قاعدةً يُرجع إليها هنا، وإنما تنظر لقوّة الجهاد.

هذا، مضافاً إلى ضعف الرواية بسندها في التهذيب وأمالي الصدوق بوهب بن وهب الضعيف المشهود ضدّه بالكذب في كتب الرجاليّين[٤]، وبسندها في الكافي بالنوفلي الذي لم يرد فيه توثيق خاصّ، نعم استدلّ على وثاقته بوجوه، ونحن حيث لا نهدف الاستطراد نشير إليها؛ لأننا نتوقّف في روايات هذا الرجل:

أوّلاً: وروده في أسانيد كامل الزيارة من غير المشايخ المباشرين.

ثانياً: وروده في أسانيد تفسير القمي من غير المشايخ المباشرين.

(١) الوافي ١٥: ٤٣.

(٢) انظر: جهاد الأمّة: ٣٧٥.

(٣) الكافي ٥: ٢؛ وأمالي الصدوق: ٦٧٣؛ وثواب الأعمال: ١٨٩؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، باب ١، ح٢؛ وانظر: جهاد الأمّة: ٣٧٥.

(٤) انظر كلماتهم و..: معجم رجال الحديث ١٩: ٢١٠ ـ ٢١٣، رقم: ١٣١٩٨ ـ ١٣١٩٩.

وهذان الكتابان لا نأخذ بالتوثيق العام لهما.

ثالثاً: ما قيل من أنّ الشيخ الطوسي قد نصّ في العدّة على عمل الطائفة بروايات جماعة منهم السكوني، وحيث علمنا أنّ السكوني وصلتنا رواياته عن طريق النوفلي نحرز أنّ الطائفة عملت إذاً بروايات النوفلي[1].

وهذا الوجه إذا تمّ جيد، لكننا بعد البحث وجدنا أنّ النوفلي لا يروي تمام روايات السكوني، بل ورد في أسانيد حوالي ٨٠٧ أحاديث للسكوني من أصل أكثر من ١١٠٠ حديث في الكتب الأربعة فقط[2]، مما يعني أنّه روى ما يقرب من سبعين في المائة من رواياته لا تمام رواياته، وعليه فعندما ينصّ الطوسي على عمل الطائفة بخبر السكوني، لا يريد القول: إنّها عملت بتمام أخباره، بل معناه أنها لم تتحفّظ عن العمل برواياته لكونه من أهل السنّة، ومعنى ذلك أنه حيث ثبت الطريق إليه أخذ برواياته، فلو كان الطريق منحصراً بالنوفلي لتمّ ذلك، لاستحالة عمل الطائفة برواية السكوني دون عملهم برواية النوفلي، لكن حيث لم يكن الأمر كذلك أمكن في مئات الروايات تصوّر عملهم بخبر السكوني دون لزوم العمل بخبر النوفلي، فمراد الطوسي أنّ الطائفة لا تتحفّظ من خبر السكوني إذا صحّت الرواية إليه لا مطلقاً، وهي تصحّ في غير حال النوفلي، هذا مضافاً إلى أنّ القدماء كانوا يهتمّون أكثر بالقرائن منهم برجال السند فقط؛ لأنّهم كانوا يأخذون بحجيّة الخبر الموثوق ـ كما حقّقناه في محلّه[3] ـ فيريد الطوسي بيان أنّ ورود السكوني لا يمنعهم عن العمل بالرواية.

وعليه، فنحن في أمر النوفلي في توقّف، إن لم يشكّك في إجماع الطوسي نفسه هنا، كما فعله شمس الدين نفسه. هذا مضافاً إلى عدم قولنا بحجية خبر الواحد، فلا يُستند إلى الآحاد لشرعنة أو الإلزام بإنشاء الجيش.

والمتحصّل شرعيّة إنشاء الجيش المحترف، بل ووجوبه حسب الحاجة، انطلاقاً من الدليلين

---

(١) الإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الرجاليّة: ١٦٧.

(٢) راجع لرسم هذه الصورة: معجم رجال الحديث ٢٣: ١٠٣، ١٤٨ ـ ١٤٩، و ٦: ١١٤، و٣: ١٠٨، ٢٠٦، ١٨٥.

(٣) انظر: حيدر حب الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٣٣ ـ ١٦٤.

الأوّل والثاني لا غير، غير أنّ فكرته بعنوانها ليست جزءاً من الشريعة الإسلاميّة.

أمّا ما ذكره الدكتور هيكل[1] فهو صحيح، وهو أن تفرّغ بعض المسلمين للقسم الإداري ونحوه في الجيش الإسلامي، لا يعفيهم من لزوم الاستعداد للقتال أو المشاركة فيه إذا اقتضت الضرورة، فهذا العمل في الجيش لا يسقط التكليف بالقتال أو الاستعداد القريب له، تبعاً لمدى الحاجة والمصلحة.

كما أنّ إنشاء الجيش لو بلغ حدّ اللزوم فهذا اللزوم كفائيّ، بمعنى أنّ على الجميع المشاركة في إنشائه حتى يتحقّق المطلوب، فلو نقص من حيث العدد وجب الانتساب إليه، ولو نقص من حيث الدعم المادي والمتطلّبات وجب دعمه مادياً على المسلمين وسيأتي، ولا شك في كونه مورداً لمصارف الخمس والزكاة تحت عنوان «في سبيل الله»، ولزوم الانتساب إليه لا يمنع من أخذ المال على ذلك، ضمن عقد إجارة، كما تقدّم في بحث عباديّة الجهاد، وإن لم يكن إنشاء الجيش ولا الانتساب إليه ولا دعمه من الأمور العباديّة؛ إذ لم يقم على ذلك دليل، فإنّ عباديّة الجهاد شيء وعباديّة ما نحن فيه شيء آخر.

كما أنّ الإلزام بالانتساب إلى هذا الجيش لا يفرض الانتساب الدائم إليه، بل يمكن جعل ذلك مداورةً بين المسلمين، ما دام المطلوب يمكن تحقّقه بذلك، تبعاً للطريقة الفضلى للتنظيم التي يراها القيّمون عليه.

ثانياً: ملاكات الإلزام الشرعي في الالتزام بأوامر الجيش التنظيميّة

من الطبيعي في أنظمة الجيوش أنّها لا تتحرّك في سياقٍ اختياري، بل الإلزامات الداخليّة صارمة، لضمان استمرار كيان القوّات المسلّحة، فما هو ملاك لزوم الطاعة على المجنّدين في الجيش؟

هذا ما يمكن طرح عدّة منطلقات له، أهمّها:

١ ـ الولاية العامة للفقيه، بناء على ثبوتها، بحيث يمنح الفقيه هذه السلطة الإلزاميّة لغيره، وفقاً لما يراه من المصلحة.

٢ ـ دليل حفظ النظام أو فقل عدم نقض الغرض؛ إذ لو لم يكن هناك إلزام في علاقة الآمرين

(١) انظر: الجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة ٢: ٩٦٠.

بالمأمورين لاختلّ نظام الجيش، وهو ما يلزم منه عدم أداء التكليف بإنشائه، وهذا خاصّ بمورد كون الجيش واجباً، خلافاً لما سبقه.

٣ ـ أن يكون ذلك على أساس عقد إجارة وأمثاله مقابل مال، وهذا الإلزام تابع لمدى ما حصل الاتفاق عليه في عقد الإجارة، إذا كان حاوياً لشروطها.

٤ ـ ما ذكره الشيخ شمس الدين، من أنّه بعد إثبات شرعيّة الجيش، تثبت شرعيّة إنشاء التشكيلات ونظام الأمر والنهي فيها[1].

وهذا الكلام إن أريد به دليل الشرعيّة فهو لا يفيد؛ لأنّ شرعية إنشاء الجيش لا تستدعي إلزاماً دون آخر، على خلاف حال الوجوب، فإنّه قد يقال بحصول هذا اللزوم على أساس عقد واتفاق بين الطرفين على حقوق وواجبات، وعليه يلزم العمل بهذا الاتفاق لشمول دليل وجوب الوفاء بالعقود له، كما يلزم توقيع هذا الاتفاق لعدم تحقّق الواجب إلا به.

نعم، يتحدّد مجال الأمر الذي يملكه الآمر في الجيش تبعاً للدليل فهو على غير الدليل الأوّل تابع لمدى العقد والاتفاق الحاصل في الإجارة أو غيرها، أو لما تقتضيه مصلحة قيام الجيش وعدم انهياره، أمّا على أساس الدليل الأوّل ـ وهو الولاية العامة للفقيه ـ فإنّ درجة الآمرية التي يملكها الأمر في الجيش تخضع لتشخيص الوليّ الفقيه فيما يراه، فقد تتسع وقد تضيق، ولا تتبع عقداً أو غيره.

(١) انظر: جهاد الأمّة: ٣٨٢.

المحور الثاني

التدريبات القتالية، الحكم والآليّات

تمهيد

ونقصد بذلك الحديث عن الأطر الشرعيّة للتدريبات القتالية وتعلّم فنون الحرب والعسكر، وغيرها، ويتضح ذلك عبر النقاط الآتية:

أوّلاً: حكم التدريبات القتاليّة، الأدلّة والوجوه

تقوم التدريبات القتاليّة في الأصل على مبدأ الجواز والشرعيّة؛ لعدم ورود النهي فيها، لكن قد تكون محرّمةً ـ ولو على مستوى بعضها ـ انطلاقاً من أنّها تجعل الإنسان في معرض القتل أو الجرح، وتعريض النفس لذلك قد تنطبق عليه أحياناً عناوين الحرمة.

إلا أنّ تدريبات الجيش ـ وهي التي لا تختصّ بالتدريبات الحربيّة المباشرة، بل تشملها وتشمل تمام التدريبات اللازمة، كالتدريب على أنواع الدعم اللوجستي، والتموين، والطبابة، وإسعاف المصابين، ودراسة الإدارة لتنظيم دوائر الجيش، كما ودراسة علوم الطب والهندسة والرياضيات والكيمياء مما بات ذا دورٍ كبير اليوم في تكوين جيشٍ مقتدر، مضافاً إلى التدريبات البدنيّة العامة.. هذه التدريبات قد يلحقها حكم الوجوب، انطلاقاً من الوجوه الآتية:

(٣ـ١). قواعد: الإعداد، ومقدّمة الواجب، ودفع الضرر

الوجه الأوّل: التمسّك بدليل لزوم الإعداد لإيجاد الرهبة أو تحقيق النصر، فإنّ هذه الموارد من أهمّ ألوان الإعداد المحقّق لذلك، فإذا انحصر السبيل بها لزمت.

ويؤيّدُ استفادة ذلك من الآيةِ الكريمة مرفوعةُ عبد الله بن المغيرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله

في قول الله عزّ وجل: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ﴾ قال: «الرمي»[١].

الوجه الثاني: التمسّك بقاعدة ما لا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب، ولما لم يكن النصر وحماية المسلمين ـ وهو واجب ـ ممكناً إلا بالتدريب اللازم، لزم هذا التدريب في مختلف جوانبه.

غير أنّ هذا حكم عقلي وليس شرعيّاً على ما هو الراجح في المباحث الأصوليّة.

الوجه الثالث: إنّ التدريب على القتال يخفّف من أعداد الخسائر عند المسلمين حتى لو أحرزوا النصر بدون هذه التدريبات، وهذا ما يجعل التدريب واجباً من باب دفع الضرر، ووجوبه إمّا على الدولة الإسلاميّة في توفيره من باب وجوب حفظ أنفس المسلمين عليها، أو على الأمّة كذلك، أو على آحاد المقاتلين للزوم حفظ النفس من الضرر المحتمل، لا سيما مع شدّة خطورة المحتمل هنا، والذي يصل إلى حدّ الموت أو الجرح أو نحوهما.

والفرق بين الوجه الثاني والثالث أنّ الأوّل مخصوص بالنصر، دون الثاني.

٤. المقارنة بين تحريم المسابقات وتجويزها لأغراض عسكريّة، عرض وتأمّل

الوجه الرابع: ما يمكننا إضافته في المقام، من أنّ الأدلّة[٢] نهت عن المسابقة والرهان مستثنيةً منه الخفّ والحافر والنصل، وهي ظاهرةٌ في المثاليّة لمطلق الآلات الحربيّة ولو بوصفه قدراً متيقّناً، كما ذهب إليه بعض الفقهاء المتأخّرين كالسيد الخوئي[٣]، والنصل يشمل الحراب والسهام والنشاب والسيف، والخفّ يشمل الإبل والفيلة، والحافر يعمّ الفرس والحمار والبغل، كما ذكره العلامة الحلي وغيره[٤]، ومعنى ذلك أنّه أجيز ما هو حرام لأجل هذه المسابقات، ولولا أنّها واجبة لما سقطت الحرمة بها، فلا يوجد تفسيرٌ منطقي لسقوط الحرمة في موردها سوى الملاك اللزومي الموجود في التدريبات الحربيّة، وإلا فلا يسقط حرامٌ بمكروه أو مستحبّ أو مباح.

---

(١) الكافي ٥: ٤٩ ـ ٥٠؛ وتفسير العياشي ٢: ٦٦؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٩: ٢٥٢، كتاب السبق والرماية، الباب ٢، ح٣.

(٢) انظر: تفصيل وسائل الشيعة ١٩: ٢٥٢ ـ ٢٥٤، كتاب السبق والرماية، الباب ٣.

(٣) انظر: منهاج الصالحين ٢: ١١٩.

(٤) تحرير الأحكام ٣: ١٥٧؛ ومجمع الفائدة والبرهان ١٠: ١٦٤.

ومركوزيّة ارتباط هذا الموضوع بالجهاد والإعداد له، هو ما جعل الطوسي وغيره يشرع بآية الإعداد بداية بحثه حول السبق والرماية[١].

إلا أنّ هذا الوجه يفيد مرغوبيّة هذه التدريبات، بما يفرض سقوط درجة المفسدة عن مرتبة اللزوم، حتى لو لم تصل درجة المصلحة إلى اللزوم، فلا تكون دليلاً على وجوب هذه التدريبات، بل على رجحانها ومرغوبيّتها الشرعيّة على أبعد تقدير.

٥. النصوص الدالّة على استحباب الرمي، عرض وتعليق

الوجه الخامس: ما ذكره الحرّ العاملي، تحت عنوان "استحباب تعلّم الرمي" في كتاب الجهاد من روايات، وهي:

الرواية الأولى: خبر طلحة بن زيد، عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: «الرمي سهمٌ من سهام الإسلام»[٢].

وهذه الرواية تدلّ على أنّ الرمي سهم للإسلام، أي أنّه في ساحات القتال هو كذلك، ولا تدلّ على أنّ تعلّمه سهم، إلا عبر واحدٍ من الأدلّة المتقدّمة، فلا يكون ظاهراً في استحباب التدرّب على الرمي لوحده، فضلاً عن الوجوب.

الرواية الثانية: مرفوعة عبد الله بن المغيرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله في قول الله عز وجل: ﴿**وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ**﴾ قال: «الرمي»[٣]، ونحوها خبر مسلم بن عقبة المرويّ في كتب أهل السنّة.

وهذه الرواية تامّة الدلالة؛ إذ تبيّن أنّ الرميَ مما يجب الإعداد له، وهو غير خاصّ برمي النبال أو السهام، بل ذاك هو أنموذجه، أمّا اليوم فتشمل رمي الرصاص، والقذائف من المدافع والطائرات وغيرها، أي كلّ ما يرمى لإصابة الخصم، وليس هناك خصوصيّة تعبّدية للسهام

---

(١) المبسوط ٦: ٢٨٩؛ والسرائر ٣: ١٤٦؛ وتحرير الأحكام ٣: ١٥٦.

(٢) الكافي ٥: ٤٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٤٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، الباب ٥٨، ح١.

(٣) الكافي ٥: ٤٩ ـ ٥٠؛ وتفسير العياشي ٢: ٦٦؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٩: ٢٥٢، كتاب السبق والرماية، الباب ٢، ح٣.

ونحوها، كما أشار إلى ذلك الألوسي[١] وغيره[٢].

إلاّ أنّ مشكلة الرواية ضعفها السندي بالرفع، كما هو واضح.

الرواية الثالثة: مرفوعة عليّ بن إسماعيل، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «اركبوا وارموا، وأن ترموا أحبّ إليّ من أن تركبوا، ثم قال: كلّ لهو (أمر) المؤمن باطل إلا في ثلاث: في تأديبه الفرس، ورميه عن قوسه، وملاعبته امرأته، فإنهنّ حقّ، ألا إنّ الله عز وجل ليُدخل بالسهم الواحد الثلاثة الجنّة: عامل الخشبة، والمقَوِّي به في سبيل الله، والرامي به في سبيل الله»[٣].

والبحث في هذه الرواية تارةً من حيث السند، وأخرى من حيث الدلالة:

أ ـ أمّا السند، فقد جاء بطريقين: طريق الكليني وهو ضعيفٌ بالرفع، فلا يعتمد عليه، وطريق الشيخ الطوسي في التهذيب وهو بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن علي بن إسماعيل، عن عبد الله بن الصلت، عن أبي حمزة (أبي ضمرة)، عن ابن عجلان، عن عبد الله بن عبد الرحمن، عن أبي الحسن عليه السلام.. وهذا السند ضعيفٌ بعبد الله بن عبد الرحمن، ولا يوجد ثقة بهذا الاسم سوى عبد الله بن عبد الرحمن بن عتيبة الأسدي الذي وثقه النجاشي، وهو من أصحاب الصادق[٤]، وعليه فمن هو المراد بأبي الحسن الذي يروي عنه؟ فهو إما أبو الحسن علي أو أبو الحسن الكاظم، ولم يُذكر هذا الرجل في أصحابهما، فضلاً عن أن يُذكر بعد الكاظم. نعم، ذكر السيد الخوئي[٥] ـ وهو كذلك ـ أنّ في نسخة التهذيب القديمة جاء: عن عبد الله بن عبد الرحمن، عن ابن أبي الحسن، أنّ رسول الله.. وهذا ما يعقّد الأمر أكثر، وبهذا الترديد في النسخ، مع التردّد في شخصيّة هذا الراوي، وهل هو ابن عتيبة أو غيره؟ لا يمكن الأخذ بالرواية أو الاعتماد عليها.

ب ـ أمّا من حيث الدلالة، فالظاهر أنّ فيها حثاً على الرمي والركوب معاً، وإن كان الرمي أفضل، وهذا واضح في استحباب ذلك، والرمي دالّ عادةً على الحرب في تلك الأيام، وذيل

---

(١) روح المعاني ١٠: ٢٤ ـ ٢٥.

(٢) مثل عماد الدين خليل ومحمد الخضر الحسين فيما ينقل عنهما هيكل، الجهاد والقتال ٢: ٩٧٩ ـ ٩٨٠.

(٣) الكافي ٥: ٥٠؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٧٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٤٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، الباب ٥٨، ح٣.

(٤) انظر في تفصيل ذلك: معجم رجال الحديث ١٠: ٢٤١ ـ ٢٤٤، رقم: ٦٩٤٩ ـ ٦٩٥٦.

(٥) المصدر نفسه: ٢٤١.

الرواية شاهدٌ قويّ على ذلك؛ إذ الواضح منه ارتباط الرمي بالجهاد، فدلالتها على المرغوبيّة واضحة جداً، لكنّها لا تدلّ على الإلزام.

الرواية الرابعة: خبر عقبة بن عامر، عن النبيﷺ أنّه قال: «ألا إنّ القوّة الرمي، ألا إنّ القوّة الرمي، ألا إنّ القوّة الرمي»[١].

وهذا الخبر ورد بهذا الشكل في المصادر الشيعيّة، فلا يدلّ على المطلوب هنا؛ لأنّه يتحدّث عن الرمي في الحرب وأنّه قوّة، وأمّا التدريب له فيحتاج إلى أحد الأدلّة الأخرى. غير أنّ هذا الخبر نفسه ورد في المصادر السنّية شرحاً لآية الإعداد، فتكون دلالته تامّة.

أمّا من حيث السند فهو خبرٌ مرسل في المصادر الشيعيّة. وصحّحه الحاكم النيسابوري على شرط الشيخين في المصادر السنّية.

وبهذا يتبيّن أنّ الاستناد لمجموعة النصوص هذه غيرُ قويّ في إثبات الوجوب، لو فرضناها مستقلّةً عن الأدلّة السابقة، فضلاً عن كون قوّة هذه الأخبار لا ترقى إلى ما يزيد عن الخبر الظنّي.

٦ـ النصوص الدالّة على استحباب تعليم الأولاد الرمي وركوب الخيل، عرض ونقد

الوجه السادس: ما دلّ على الحث على تعليم الأولاد الرمي وركوب الخيل و.. بتقريب أنّ الرمي وأمثاله يُراد منه عرفاً الاستعداد للمقاتلة، فتكون هذه الروايات دالّةً بالدلالة الالتزامية على مرغوبيّة ذلك. نعم، دلالتها ليست بالمطلقة أو القواعديّة، إلاّ أنها ـ مع ذلك ـ غير منتفيةٍ إطلاقاً.

ومن هذه الروايات:

الرواية الأولى: مرفوعة يعقوب بن سالم، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام، قال رسول الله ﷺ: «علّموا أولادكم السباحة والرماية»[٢]. وروى أهل السنّة مضمون هذا الكلام عن عمر نفسه[٣].

الرواية الثانية: خبر أبي رافع، عن رسول الله ﷺ، قال: «.. حقّ الولد على الوالد أن يعلّمه

(١) السرائر ٣: ١٤٦؛ وسبل السلام ٤: ٧١؛ والشوكاني، نيل الأوطار ٨: ٢٤٦، وبحار الأنوار ١٩: ١٥٩؛ وسنن الدارمي ٢: ٢٠٤؛ والمستدرك ٢: ٣٢٨؛ وفتح الباري ٦: ٦٧؛ ومجمع البيان ٤: ٤٨٧.

(٢) الكافي ٦: ٤٧؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٧: ٣٣١، و٢١: ٤٧٥؛ وكنز العمال ١٦: ٤٤٣.

(٣) كنز العمال ٤: ٤٦٧؛ والسيوطي، الدرّ المنثور ٣: ١٩٣؛ وشرح السير الكبير ١: ١١٣.

كتاب الله والرمي والسباحة..»[(١)].

الرواية الثالثة: خبر جابر بن عبد الله، عن النبي صلى الله عليه وآله، قال: «علّموا بنيكم الرمي؛ فإنّه نكاية العدو»[(٢)].

وهذه الروايات الواردة من طرق السنّة والشيعة، في سندها توقّفٌ:

فالرواية الأولى ضعيفة ـ في سندها الشيعي ـ بالرفع، وفي سندها السنّي بسليم بن عمرو الوارد فيه، وهناك تحفظ سنّي لدى بعض في رواياته، كما ذكر المناوي[(٣)]، وابن حجر[(٤)]، وكذلك بإسماعيل بن عيّاش المضعَّف، كما ذكره ابن حجر[(٥)]، ولم يرد لهذين الرجلين توثيق في مصادر الرجال الشيعيّة. وأما ما جاء عن عمر بن الخطاب نفسه فلا نرى له حجيةً، بل أقصاه أنّه اجتهادٌ منه، واجتهاده غير حجّة علينا.

وأما الثانية فلم نجد سندها.

وأما الثالثة فهي ضعيفة بعبد الله بن عبيدة الذي نقل تضعيف الذهبي له[(٦)].

وعليه، ففي هذه الروايات ـ بعد عدم حصول الوثوق بصدورها ـ توقّفٌ، فلا يتمسّك بها، وإن كانت دلالة الرواية الأخيرة جيّدة.

والنتيجة الحاصلة من مجموع ما تقدّم أنّ التدريبات القتاليّة بالمعنى الأعم قائمة على الجواز، إلاّ ما كان فيه تعريض النفس للضرر المحرّم فيحرم. وقد تجب بأدلّةٍ ثلاثة، هي ما ذكرناه أوّلاً، وتكون مقدَّمةً على دليل الحرمة لو انحصر التدريب بذلك؛ لأنّ باب الجهاد وما يتصل به لو اقتضى تعريض النفس للهلاك ونحوه لم يخدش ذلك في أدلّته ومقتضياته، كما بحثوا ذلك في قاعدتي: لا ضرر، ولا حرج؛ لأنّه من التكاليف المبنيّة على الضرر والحرج، فيكون غير مشمول للقاعدتين.

---

(١) كنز العمال ١٦: ٤٤٤.

(٢) المناوي، فيض القدير ٤: ٤٣٢.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) لسان الميزان ٣: ١١٢.

(٥) الإصابة في تمييز الصحابة ١: ٤٥٤.

(٦) فيض القدير ٤: ٤٣٢.

ثانياً: ما يترتّب على نتيجة البحث في التدريبات الحربيّة

ويترتب على ما توصلّنا إليه نتائج:

١ـ الحكمُ بين الابتدائيّة والاستمراريّة (حفظ المخزون الخبروي/المناورات)

إنّ الحكم بلزوم التدريبات القتاليّة ابتدائي واستمراري. ومقصودنا من ذلك أنّ الأدلّة المتقدّمة كما تفيد لزوم تعلّم فنون الحرب وغيرها مما يتدرّبه الجيش، كذلك تستدعي لزوم المحافظة على ما جرى تعليمه وتعلّمه سلفاً، كي تبقى الملكة موجودةً عند العسكريّين ورجال الحرب، فمجرّد حصول التعلّم والتدرّب لا يكفي ما دام عُرضةً للزوال والاندثار؛ لعدم صدق الاستعداد و.. في المرحلة اللاحقة إلا بذلك. لكن لو قام به من به الكفاية لاحقاً لم يعد لازماً على الجيل السابق المحافظة على الخبرات.

هذا وقد استدلّ الدكتور هيكل على لزوم عدم تعريض خبرات القتال للزوال، برواية عقبة بن عامر، عن النبيّ صلى الله عليه وآله قال: «من علم الرمي ثم تركه، فليس منّا، أو قد عصى»[١]. وبمضمون هذه الرواية أخبار أخر مثل: «من تعلّم الرمي ثم تركه فقد عصاني» و«من تعلّم الرمي ثم نسيه فهي نعمةٌ جحدها»، و «من ترك الرمي بعدما علمه رغبةً فإنما هي نعمة كفرها»[٢].

وقد فسّر الشوكاني الرواية بأنّ معناه ارتكاب الفاعل إثماً شديداً، لتركه العناية بالجهاد الذي هو سنام الدين الحنيف[٣].

لكن ذهب بعض فقهاء أهل السنّة ـ كالنووي[٤] ـ إلى الكراهة الشديدة هنا، دون الحرمة؛ تمسّكاً بالرواية نفسها.

وهذه الرواية ـ إذا تمت ـ أفادت مطلباً مهمّاً، وهو حرمة التفريط بالمخزون الخبروي في مجال الإعداد للجهاد وتدريباته، فيكون حال تعلّم التدريبات حال ما ذهب إليه بعض الفقهاء من أنّ

---

(١) صحيح مسلم ٦: ٥٢؛ والسيوطي، الجامع الصغير ٢: ٦٢٣.

(٢) انظر: الشعراني، العهود المحمدية: ٧٢٣؛ والكوفي، المصنّف ٦: ٢١٤؛ والجامع الصغير ٢: ٥٩٠؛ وكنز العمال ٤: ٣٥١.

(٣) نيل الأوطار ٨: ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

(٤) روضة الطالبين ٧: ٥٣٢.

حفظ القرآن أو بعضه وإن كان مستحباً إلا أنّه إذا حفظ الإنسان شيئاً منه حرم عليه تعريض نفسه تهاوناً لنسيانه، فيكون الوجوب معلّقاً على حصول الحفظ حتى لو لم يكن الحفظ واجباً.

والأمر هنا كذلك، فحتّى لو لم يكن التدريب واجباً، لكن إذا تحقّقت الخبروية في مسلمٍ ما حرم عليه التفريط بها، وظاهر الرواية أن ذلك حكم فردي عيني، فتكون دالّةً على مطلبٍ إضافي هام وشديد الابتلاء عادةً.

ونعلّق على ذلك بأمور:

أحدها: إنّ الرواية في صحيح مسلم وغيره ممن نقل عنه اشتملت على ترديد: فليس منّا أو قد عصى، وقد وجدتُ هذا الترديد في المصادر كلّها عدا ما عند العظيم آبادي (١٣٢٩هـ)[١] من العطف بينهما بالواو، وما ذكره يبدو أنّه خطأ في النسخ أو نحوه، والظاهر أنّ الترديد من الراوي، ولا أقلّ من احتماله بصورة معقولة مما يشكّكنا بصدور النص هكذا عن النبيّ.

وعليه، فإذا كان الصادر هو التعبير الثاني كان دالاً بظهوره على الحرمة، أمّا التعبير الأوّل فلا نحرز ظهوره في إفادتها، فلعلّه يريد النكير على فاعل ذلك، لكونه قبيحاً أو مذموماً لا يصل قبحه إلى حدّ التحريم، وهذا اللسان وإن أفاد الحرمة لكنّه غير ظاهر فيها، فلا يحصل اطمئنان بدلالة الحرمة من الرواية.

ثانيهما: إنّ الرواية التي ورد فيها «كفرها» ضعيفة السند، فقد ورد في سندها في المصنّفات التي ذكرت لها سنداً محمد بن محصن، وقد ضعّف هذا الاسم كلٌّ من العقيلي[٢]، وابن حبان[٣]، وأبو نعيم الإصبهاني[٤]، وابن الجوزي[٥]، والذهبي[٦]، وغيرهم[٧]، وعدّوه من الوضاعين الكذابين، وقد وردت الرواية في بعض المصادر عن مجاهد دون نسبتها للنبيّ، وعليه فلا يُعتمد عليها.

---

(١) انظر: عون المعبود ٧: ١٣٧.

(٢) العقيلي، الضعفاء ٤: ١٤٢.

(٣) ابن حبان، كتاب المجروحين ٢: ٢٧٧.

(٤) الإصفهاني، كتاب الضعفاء: ١٤١.

(٥) ابن الجوزي، الموضوعات ٣: ١٣٠.

(٦) الذهبي، ميزان الاعتدال ٣: ٤٧٦، و ٤: ٢٥، والكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستّة ٢: ٢١٤.

(٧) انظر: سبط ابن العجمي، الكشف الحثيث: ٢١٩؛ وتهذيب التهذيب ٩: ٣٨١؛ وتقريب التهذيب ٢: ١٢٩.

أمّا الرواية التي فيها «فقد عصاني»، فقد ورد فيها عثمان بن نعيم، ودغدغ فيه الذهبي[١]، كما وفيها المغيرة بن نهيك وهو مجهول، وقد نصّ على جهالتهما ابن حجر العسقلاني[٢].

وأمّا سائر الروايات ـ غير صحيح مسلم ـ فهو مرسل، فهذه الروايات لا تصلح للاستناد إليها، كما أنّ الرواة المذكورين لم يردوا في مصادر الرجال الشيعيّة، فلا أقلّ من الجهالة.

وعليه، فالاستناد هنا على هذه الرواية الآحاديّة ـ وحالُها من هذا القبيل إمّا في السند أو في الدلالة ـ غير صحيح.

من هنا تغدو المناورات العسكريّة التي يقوم بها الجيش واجبةً بالعَرَض بملاكين:

الملاك الأوّل: إنّها تحقّق الاستعدادات والتدريبات القتالية الثابت وجوبها في المرحلة السابقة بالأدلّة المتقدّمة، وهذا ما يلزم بها وبغيرها من وسائل استمرار خبرات القتال، سواء كانت علنيةً أو سرّية.

الملاك الثاني: إنّها تحقّق ملاك ومركز الإعداد، وهو ـ كما أسلفنا ـ إيجاد الرهبة وتحقّق الدفع، فإنّ لها دوراً كبيراً في ذلك، شرط كونها معلنةً وشبهه، فتجب بهذا اللحاظ أيضاً.

٢. تشكيل الإدارات المعنيّة بقضايا التدريب والإعداد

إنّ التدريبات لم تَعُد اليوم أمراً عفوياً أو شخصياً، مهما كان نوعها، ولا يستقيم أمرها إلا عبر تشكيل وحدات خاصّة بالتدريب، وعليه فإذا توقّف الأمر في زمنٍ ما على تشكيل دوائر وإدارات خاصّة بالتدريب لزم، إذا كان التدريب لازماً، وإلا استحبّ على تقدير الاستحباب، أو بقي على الجواز على تقديره.

وهكذا الحال ـ للملاك والدليل عينه ـ لزوم تعاون الدوائر الأخرى لتأمين أمر التدريب، وعدم تقاعسها في هذا المجال.

٣. التدريبات بين الفرديّة والمسؤوليّة العامّة

ذكر بعضهم أنّ بعض أنواع التدريب مما يمكن أن يقوم به الأفراد لوحدهم، كالتدريبات

---

(١) ميزان الاعتدال ٣: ٥٩.

(٢) تقريب التهذيب ١: ٦٦٥، و٢: ٢٠٨.

البدنيّة مثلاً أو بعضها، وفي حالةٍ من هذا النوع يتوجّه التكليف إلى الأفراد، ولا يجب على الجيش تشكيل وحدة خاصّة لتدريب الجنود على ذلك، لإمكان تحقّق المطلوب بدونه[1].

وهذا الكلام صحيح من حيث المبدأ، بل يمكن القول بحرمة إنشاء دوائر خاصّة حينئذٍ، لما قد يستلزمه ذلك ـ أحياناً ـ من إسراف بالأموال مثلاً، إلا أنه يمكن لنا أن ننظر إلى هذا الموضوع من جهةٍ أخرى وهي: إن هذا الأمر قد يُنظر إليه بملاحظة الواقع ونفس الأمر، وقد يُنظر إليه بملاحظة الظاهر، فلو أخذنا الأمور بصورةٍ مبدئيةٍ كان ما قيل هنا صحيحاً، أما إذا لاحظنا الأمور من زاويةٍ أعلى، وهي زاوية عدم ضمان قيام الأفراد والجنود بواجبهم الشرعي هذا، كان من المنطقي الإلزام بتشكيل وحدات خاصّة بالتدريب، وهذه النظرة الثانية هو الأمر الغالب. غاية الأمر أنّه لو حصل يقين بقيام تمامهم بالتكليف لم يكن معنى لما نقول، إلاّ أن دون إثباته وحصوله خرط القتاد كما يقولون.

٤ـ جواز الاستعانة بغير المسلم في القضايا التدريبيّة والإعداديّة

الظاهر ـ لو وجب التدريب أو استحبّ أو جاز ـ شمول الحكم للاستعانة بالكفار فيه، سواء كانت هناك حاجة لهذه الاستعانة أم لم تكن، لعدم دليل على عدم جواز ذلك، بل لو توقّف التدريب واكتساب الخبرات على الاستفادة منهم لزمت بلا محذور.

نعم، قد يكون العود إليهم أحياناً موجباً لسلطنتهم واستيلائهم على المسلمين فيحرم، تمسّكاً بقاعدة نفي السبيل.

---

(١) الجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة ٢: ٩٧٤.

المحور الثالث

ميزانيّة الجيش

تمهيد

يُقصد بهذا العنوان كلّ الأموال العينيّة والنقدية التي يحتاجها الجيش لاستمراره، سواء كانت هناك حرب أم لم تكن، فهل تحدّثت الشريعة الإسلاميّة عن هذه التفاصيل أو لا؟ وهل ثمّة أطر مرجعيّة يمكن الاحتكام إليها هنا أو لا؟

التكييفات الفقهيّة والمنطلقات الشرعيّة لتأمين ميزانيّة الجيش والحرب

نحاول هنا رصد التخريجات الفقهيّة المتصوّرة لموارد الدعم المادي، وأبرزها:

١ـ أموال الغنائم ما عدا الخمس

عصارة هذا التخريج هو أنّه يمكن تأمين ميزانيّة القوات المسلّحة عبر أموال الغنائم غير الخمس منها:

أ ـ أما بناءً على أنها لا تعود للمقاتلين في العصر الحاضر وإنما تعود للجهة التي موّلتهم في الحرب، وهذه الجهة هي الجيش نفسه، فيأخذ الجيش الغنائم حينئذٍ لسدّ حاجة ميزانيّته التي تشمل أيضاً التسليح وغيره.

ب ـ أو بناءً على النظريّة القائلة بأنّ تقسيم الغنائم بين المقاتلين متفرّع على إذن الحاكم الشرعي، وعليه يحقّ للحاكم منع المقاتلين من التصرّف في الغنائم لمصلحة الدولة، ويمكن صرفها حينئذٍ في مصارف الجيش الإسلامي.

وسوف نستعرض ـ بحول الله تعالى ـ في بحث الغنائم ما يتصل بهذه النظريّات، ونحدّد

الموقف منها.

٢. أموال الخمس

ثاني التخريجات المتوقّعة هنا هي أموال الخمس، إمّا في خصوص سهم الإمام حيث يحرز الرضا بصرفه في مصارف الجيش بناء على نظريّة الملك الشخصي له في الخمس، أو في جميعه بناءً على أنّ بني هاشم مصرفٌ وليسوا ملّاكاً، ومن ثم يكون الخمس بأجمعه مملوكاً لجهة الحكومة، كما مال إليه جمع من الفقهاء المتأخّرين.

أمّا إذا قلنا بأنّ الخمس ملك شخصي للنبيّ وأهل بيته ولبني هاشم، فلا تصرف أمواله في هذا المورد ـ في عصر الحضور ـ إلا بإذن الملّاك، لا غير.

وفي موارد الصرف يكون سهم سبيل الله هو المتعيّن هنا، حيث هو مما يُحرز رضا المعصوم به، لكنّه ليس إلزامياً لوجود موارد أخرى إلا مع الانحصار.

٣. الأموال الزكويّة

ثالث التخريجات هنا هي الزكاة، في سهم سبيل الله منها، وهذا التخريج يفيد جواز صرفها على نفقات الجيش بعد إحراز الصغرى، لكنّه لا يُلزم بهذا الصرف أو يعيّنه؛ لأن المكلّف مختار في صرف زكاته على أيّ من مصارف الزكاة، فلا يكون هذا المورد إلزامياً.

نعم، إذا بنينا على المبنى القائل في باب الزكاة بلزوم توزيعها على المصارف جميعها، كما ذهب إليه بعض، لزم صرف قسمٍ منها في سبيل الله، وهذا ما يقترب من الإلزام بالدفع لميزانيّة الجيش أو الحرب، لكنّه محصور بصورة عدم وجود مورد آخر يصدق عليه عنوان «سبيل الله»، وإلا فلا إلزام بالصرف فيه أيضاً بنحو التعيين.

هذا كلّه على تقدير اعتبار فريضة الزكاة من شؤون تصرّفات المكلّف في دفعها للمستحقّين مباشرةً، أمّا لو قلنا بأنّها ضريبة يتمّ تسليمها للدولة، فإنّ المال يصبح له حكم ما سيأتي.

٤. أموال الدولة (أو ملكيّة الإمام)

المقصود هنا هو كلّ ما يدخل في دائرة ملكيّة الإمام، بعد البناء على أن ما دلّ على ملكيّته لشيء

معناه ملكيّة المنصب دون الشخص، فينتقل الملك إلى كلّ من ثبت له المنصب، إذا صحّ التعبير.

وعليه، فما يتّصل بالأنفال وغيرها يمكن للحاكم ممارسة الاقتطاع فيها، بمعنى أن يخصّص جزءاً منها يعود ريعه إلى القوات المسلّحة، لكي تستفيد منه، وتُمنع سائر إدارات الدولة من ذلك، بل إذا بنينا على مثل الولاية العامة للفقيه أمكن التعدّي إلى كل مالٍ عام يعود للأمة، لا فقط المال الذي يعود للدولة أي للإمام، **فالأموال غير الشخصية، وكذا الملكيات، تنقسم بحسب دليلها إلى قسمين:**

أحدهما: مال الإمام، أو ما بات يسمّيه بعض الفقهاء بمال الدولة، وهو المال الذي تملكه جهة الدولة لصرفها في مصالحها، فتكون سلطنتها عليه مباشرة ببركة الدليل، كما هي الحال في أموال سهم الإمام، إذا قيل: إنها للمنصب دون للشخص.

ثانيهما: المال العام، أو الملكية العامّة، وهي الملكية التي يكون المالك فيها هي الأمّة، ولا تختصّ ملكيتها بفردٍ ولا حتى بدولة، مثل الأنهر والبحار وغيرها، نعم تكون للدولة سلطة على تنظيم التصرّف بهذه الممتلكات العامّة. وهنا لا يحقّ الاقتطاع من هذا المال للدولة وميزانية قوّاتها إلا بدليل آخر، غير دليل الملكيّة، على خلاف مال الدولة الذي لا يحتاج تصرّفها فيها إلى دليل غير دليل الملكيّة.

وعليه، فيرُجع لاستفادة التصرّف من جانب الدولة لتأمين ميزانيّتها مثلاً إلى مثل قانون التزاحم لو فرض وجود أهمّ ومهم، أو إلى دليلٍ يثبت الولاية بهذا القدر.

٥. الجهاد المالي في الفقه الإسلامي

خامس التخريجات هنا هي الموارد المالية الآتية من جهاد المال، وستأتي تفريعات هذا الجهاد، لكن المهم هنا أنّ الجهاد لمّا كان بالنفس والمال، أمكن تخصيص قسمٍ من المال لميزانية الجيش وبذلك تتأمّن مصاريفه.

وتوضيح ذلك أنّ الآيات القرآنيّة والنصوص الحديثية قد صرّحت بالجهاد بالمال إلى جانب الجهاد بالنفس، بل قد قدّم في أكثر النصوص القرآنية تعبير الجهاد بالمال على الجهاد بالنفس، مما استوحى منه بعضهم ـ مثل ابن قيّم الجوزية ـ تقدّمه عليه في الأهميّة، ولا معنى للجهاد بالمال إلاّ دعم المقاتلين وتجهيز العساكر وتسليح الجيش وما شابه ذلك، ومعه تكون هذه الفريضة الماليّة

هي المورد الإلزامي الوحيد المتعيّن لتأمين ميزانية الجيش، إذ وفقاً للتخريجات المتقدّمة، يكون الجيش أحد المصارف التي يجوز صرف أموال الخمس والزكاة والدولة وغير ذلك فيها، إلا أنّه ليس المصرف المتعيّن بعنوانه لزوماً، أما هنا فإن هذا المصرف متعيّن وجوباً بعنوان دعم القوات المسلّحة[1].

نعم، كان الجهاد بالمال سابقاً متعارفاً في تجهيز المقاتلين أنفسهم بالسلاح والزاد والراحلة ونحوها، أو في تجهيز غيره مع عدم قدرته على الخروج بنفسه، أما اليوم فحيث باتت المسألة المالية منتظمةً بشكل مختلف، صار الجهاد بالمال متجلّياً في دعم المؤسّسة العسكرية بمختلف وسائل الدعم المادي بما يؤمّن لها ميزانيّتها واستمرارها.

والبحث حول الجهاد المالي يستدعي التعرّض لنقاط، أبرزها:

٥.١. هل الجهاد المالي كفائيّ أو عيني؟

الظاهر من اتحاد لسان نصوص الجهاد بالنفس والمال، لا سيما في آيات الكتاب، أن الجهاد المالي كفائيٌّ غير عيني، ومعناه أنّه لو تحقّق الغرض منه والمطلوب، وسدّت حاجة الجيش وميزانيّته به سقط عن الباقين، فلا يكون فردياً عينياً وإنّما تكليف مجتمعي يهدف تأمين مصالح الأمّة على هذا الصعيد.

وإذا كان الأمر كذلك يُطرح التساؤل الآتي: إذا لم يكن الجهاد المالي عينيّاً فمعنى ذلك أنه متحرّك، قد يجب حيناً وقد لا يجب حيناً آخر، وما دام الأمر من هذا النوع لزم في تحديده الرجوع إلى المسؤولين في الدولة الإسلاميّة، ولم يَعُد يمكن إحالة التشخيص إلى الأفراد وآحاد المكلّفين، تبعاً لما أشرنا إليه في محلّه من أنّ قضايا فقه الدولة أو الأمّة مما لا يُحال أمره إلى الآحاد، بل إلى الكيان الجمعي المتمثل بالحكومة وقيادة المسلمين، ومعنى هذا أنّ قرار فرض الإلزام المالي يرجع إلى الدولة أو السلطة الشرعيّة، ولا يحقّ لهم فرض المال في غير موضع الحاجة.

٥.٢. الجهاد المالي وصيغة الضريبة الثابتة

وبهذا يُمكن الجواب عن السؤال التالي: هل يمكن للدولة الإسلامية فرض ضريبة خاصّة

---

(١) انظر: سنّة الأوّلين: ٣٨٨.

بالجهاد، بمعنى أن يُحسب من الضرائب التي تفرضها على الناس غير الضرائب الشرعيّة الثابتة مثل الخمس والزكاة والخراج والجزية و.. يُحسب قسمٌ لميزانيّة المؤسّسة العسكريّة، ويكون هذا الشكل صيغةً جديدةً معاصرة لجهاد المال، بعد أن لم يَعُد يمكن إحالة تطبيق فريضةٍ كهذه إلى آحاد المكلّفين؟

والجواب: إنّه لا مانع من ذلك، على أن لا تكون الصيغة الوحيدة لجبي هذه الضرائب، لكن هذه الصيغة تواجه مشكلة إلزام المشاركين في الحرب، أي أنّه إذا بنينا على أنّ الجهاد بالنفس يسقط تكليف الجهاد بالمال، لزم إعفاء عناصر الجيش من هذه الضريبة؛ لعدم شمولها لهم، وسيأتي بحث العلاقة بين الجهاد المالي والجهاد بالنفس.

٣.٥. هل ضريبة الجهاد المالي فرع عجز ميزانيّة الدولة أو لا؟

لعلّ بإمكاننا القول: إنّ إلزام المسلمين بضريبة الجهاد المالي حيث كان كفائياً لم يلزم عليهم تأديتها في حالة كون الدولة الإسلاميّة مالكة لأموالٍ شرعيّة كالخمس والزكاة والخراج والجزية والأنفال والفيء و.. بحيث يمكنها سدّ تمام حاجات المؤسّسة العسكريّة وغيرها، وحيث كان أمرُ الجهاد من الشؤون العامة كان المرجع فيه إلى إمكانات الأمّة والدولة معاً، وحيث توافرت هذه الإمكانات لم يعد هناك ما يُلزم آحاد المكلّفين بتسديد أقساط الدعم المادي لمؤسّسة الجيش، وقد نصّ على روح هذا الكلام بعضُ الفقهاء أيضاً[١]. وفلسفته واضحة وهو عدم الحاجة للمال في تأمين الجيش.

نعم، الأمر مشروط أن لا يؤدّي صرف أموال الدولة في الجهاد إلى بروز عجز في مجالات أخرى، وإلا لزم الجهاد المالي حينئذٍ؛ لأنّ تحقّق الكفاية في الجهاد مشروطٌ بأن لا يؤدّي إلى ضرر أكبر، وإلا فلا يصدق تحقّق الكفاية عرفاً.

٤.٥. هل الجهاد المالي خاصّ بالحرب أو لا؟

هذه النقطة جديرة بالبحث نثيرها نقداً هنا على أصل فكرة الجهاد المالي لتأمين ميزانيّة الجيش،

---

(١) راجع: ابن الهمام الحنفي، فتح القدير ٥: ٤٤٣؛ والشوكاني، السيل الجرار ٤: ٥٢٠؛ وشرح السير الكبير ١: ١٣٩؛ والشاطبي، الاعتصام ٢: ١٢١.

إذ قد يقال: إنّ ظاهر الأدلّة كون الجهاد المالي خاصّاً بدعم حرب المسلمين مع الكافرين، فلا يشمل تجهيز الجيش حتى في غير حال الحرب، لإفادة الردع وتحقيق أمن البلاد الإسلاميّة. ويشهد لذلك وحدة سياق أدلّة الجهاد المالي مع أدلّة جهاد النفس الظاهر في أنّه سياق المقاتلة والحرب، دون سياق الإعداد الشامل لصورة السلم أيضاً.

وبهذا ينتفي أصل هذا التخريج الذي نحن بصدده، فإنّ ظاهر أدلّة الجهاد المالي اختصاصها بحال كون المسلمين في حربٍ مع الكافرين، والمقصود بحال الحرب إمّا الحرب الفعليّة القائمة أو حالة الحرب التي تجعل المسلمين في أيّ لحظة عرضةً لاندلاع الحرب بينهم وبين غيرهم، وفي هذه الحال يمكن للدولة الإسلاميّة أن تفرض ضريبةً ـ ضمن أيّ صيغةٍ قانونيّة متوفّرة ـ لدعم المؤسّسة العسكرية، وأمّا في غير هذه الحال، فلا دليل على لزوم الجهاد المالي، فما طرحه بعضهم من الجهاد المالي بوصفه ضريبةً للتسليح[1]، ليس مطلقاً.

٥ ـ ٥. صلاحية الحاكم في تعيين ضريبة الجهاد المالي على فئات خاصّة وعدمها

إذا تمّ الجهاد المالي على مستوى شروط وجوبه، وقلنا ـ كما مضى ـ بالكفائية فيه، فهل يمكن للحاكم أن يعيّنه على أشخاص أو أصناف كالأغنياء مثلاً، أو أنّه لا يجوز ذلك؟

الظاهر أنّ المسألة متفرّعة على النظريّة التي يؤمن بها الفقيه:

أ ـ فإذا قلنا بالنظريّة القائلة بولاية الحاكم العامة، كان له ذلك تبعاً للمصلحة التي يراها، انطلاقاً من عموم أدلّة الولاية.

ب ـ أما إذا أنكرنا ولاية الفقيه العامّة ولم يثبت بدليل خاصّ ولاية الحاكم على هذا المورد، لم يكن جائزاً إلا من باب التزاحم لو تمّت مقدّماته؛ إذ إنّ قاعدة السلطنة «الناس مسلّطون على أموالهم» لا يُخرَج عنها إلا بدليل، فإذا وجب الجهاد المالي على الجميع، كانوا ملزمين بالحدّ الأدنى الذي يحقّق الواجب الكفائي، فإلزام الغنيّ بمبلغٍ زائدٍ على الحدّ الأدنى مقابل إعفاء غيره خلاف قانون السلطنة، ما دام يمكنه أن يدفع الحدّ الأدنى بإشراك الدولة الآخرين معه. نعم، إذا بلغ الحال حدّ التزاحم وظهرت مصالح كبرى، أمكن ذلك.

وهذا هو الفرق المعروف ـ من بين الفروق ـ بين نظريّة الولاية العامة للفقيه ونظريّة حاكمية

(١) انظر: الجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة ٢: ١٠٧٨ ـ ١٠٨٤.

الحاكم بملاكٍ آخر، إذ على الولاية العامة يكفي أن يشخّص الفقيه المصلحة في أمرٍ ما حتى يصدر حكمه به على نحو الإلزام، وإن لم تبلغ هذه المصلحة حدّ قانون التزاحم ونحوه، فيُسقط بتشخيصه الأدلّةَ الأخرى، أمّا على غير الولاية العامة فهذا الكلام غير سديد، إلاّ مع ضمّ مقدّمة خارجيّة مثل القول بأنّ شرعيّة الحكومة تأتي من نحو وكالة من الشعب للحاكم، فهنا تتحدّد صلاحيات الحاكم تبعاً لمدى الوكالة المعطاة له، فإذا شملت مثل هذا المورد أمكنه فرض الضريبة حينئذٍ بأيّ صورة شاء، تبعاً لما تمنحه إيّاه الوكالة.

وعلى هذا المنوال، إلزام غير المسلمين في الدولة الإسلاميّة بدفع تكاليف الحرب أو ميزانيّة الجيش، فإنّ الأمر ـ على غير الولاية العامة للفقيه ـ تابع لمدى عقد الذمّة (المواطنة) الموقّع بينهم وبين المسلمين أو عقد المعاهدة، إلا أن يقال بأنهم مكلّفون بالفروع، فيُلزمهم الحاكم من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإن كان هناك مشكلة العباديّة كما سيأتي، إلا أنّه يمكن تصوّر العباديّة من الكافر في بعض الموارد، وذلك عندما تكون الحرب مع الملحدين، فإنه يمكن تصوّر دعمه المادي للمسلمين ضدّ الإلحاد من باب القربة إلى الله تعالى، على أساس أنّ الإسلام ـ من وجهة نظره ـ خيرٌ من الإلحاد.

٥ـ٦. استقلال ضريبة الجهاد المالي عن سائر الضرائب

إذا لزمت ضريبة الجهاد المالي، فالظاهر أنها تقع في عَرض الضرائب الأخرى الواجبة، وعليه فإذا أدّى المكلّف زكاته وخمسه و.. لم يعفه ذلك من ضريبة الجهاد المالي؛ لأنّ دليلها مستقلّ، وظاهره عدم التداخل.

٥ـ٧. هل فريضة الجهاد المالي مأخوذة على نحو العباديّة أو لا؟

لعلّه يمكن أن يقال: إنّ وحدة سياق تشريع الجهاد النفسي مع الجهاد المالي يستدعي وحدتهما في مسألة العباديّة، فكما كان الجهاد بالنفس واجباً على نحو العباديّة كان كذلك الجهاد المالي؛ لأنّ الأدلّة واحدة والسياق واحد، فيلتزم بعباديّة هذه الضريبة المالية أيضاً.

ورغم أنّ هذا الوجه قريبٌ إلى حدّ ما، إلا أنه من الأفضل الاستدلال بقوله تعالى: **﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾**

(التوبة: ٤١)، فإنّ الآية ظاهرة في الأمر بالجهاد المالي في سبيل الله، وبضمّها إلى ما تقدّم، تثبت العبادية في هذه الضريبة الماليّة.

وإذا ثبتت عباديّة الجهاد المالي وجب أن تكون أيّ صيغةٍ قانونية لفرض هذه الضريبة وافيةً بحيثيّة العبادية هذه، فلو أخذ المال من غير علم صاحبه أو قصده ونيّته فلا يصحّ ذلك؛ إذ الجهاد المالي مختلف عن الخمس، فإن أدلّة الخمس تثبت ملكيّة الإمام والسادة، أو الإمام مطلقاً لخمس فاضل المؤونة مثلاً على مستوى الحكم الوضعي؛ لأنّ الآية تقول: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ للهَّ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى**..﴾ (الأنفال: ٤١)، فهي تثبت ملكيّة الإمام للخمس على سبيل بيان الحكم الوضعي، بقرينة «لله خمسه» ولم تقل: فادفعوا خمسه لله، وما دام الأمر كذلك أمكن أخذ الخمس من الناس حتى لو لم يدفعوه عن قصد قربة، ويكون أخذه سلبياً، بمعنى ثبوت ملكية الإمام له، وجواز التصرّف فيه؛ لأنّ سلطنة المالك عليه قد سلبت عنه شرعاً، فحتى لو اختلّ قصد القربة هناك لا يضرّ ذلك بصحّة الأخذ والتصرّف الناتج عنه، على خلاف الحال هنا، فإنّه لم يقم دليل من كتاب أو سنّة يثبت ملكية أحد لهذا المال (الجهادي) غير صاحبه، فقانون السلطنة ثابت له، ومن ثمّ فإخراجه عن سلطنته لا يصحّ إلا عبر دفعه هو، فإن دفعه بقصد القربة تحقّق منه أداء التكليف وامتثاله، أما إذا دفعه بلا قصد القربة، فهنا وإن لم يمتثل التكليف نظراً لعباديّته، إلا أن دفعه له، واكتفاء المسلمين بالدفع، يسقط التكليف من باب تحقّق المطلوب وانعدام الموضوع، كما بيّنا ذلك سابقاً وأنّه من ميزات الواجب العبادي الكفائي.

لكن إذا لم يدفع أو لم يرغب في الدفع فلا يخرج المال عن ملكيّته، ومن ثم فجواز أخذه منه إنما يكون على أساس أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، وهذا الأمر والنهي لا يتحقّقان إلا بأن يدفع المال على نحو القربة، لا أن يدفع المال، ومعه فأخذه منه عن غير رغبة أو علمه ليس من الأمر بالمعروف في شيء، فلا يجوز، تماماً كإجبار شخص على الصلاة فيقوم بأدائها على غير قصد القربة، فهذا لا يحقّق شيئاً.

إلا أن يقال: إنّ هذه الفريضة قد أخذت على نحو تعدّد المطلوب، بحيث كان المطلوب فيها دفع المال، مع قصد القربة، لا على نحو التقيّد بل على نحو الانضمام. ولعلّ ما يعزّز هذه الفرضية أنّ هذه الضريبة لها جانبان: أحدهما خارجي يتجلّى في دفع المال وحاجة المسلمين، وثانيهما: ذاتي

شخصي يعود لنية الفرد نفسه، فمع عدم قصده القربة لا تنتفي الحاجة أو ينهدم الملاك من وراء طلب الجهاد المالي، فيُلزم بالدفع حينئذٍ من هذا الباب، وهذا تحليل عقلائي لنوعية الحكم الثابت هنا.

إلا أن هذه الفرضية ـ مع ذلك ـ غير مؤكَّدة؛ فإنّ الجهاد بالنفس له هذه الخصوصيات من البُعدين الذاتي والموضوعي، ولا يمكن التفكيك بينهما.

٥.٨. الجهاد النفسي والمالي، الترابط أو الانفكاك

سبق أن ذكرنا أنّ هناك رأياً يقول بأن من يجاهد بنفسه يسقط عنه الجهاد المالي، ونريد هنا تحقيق هذه النقطة، وهو هل وجوب الجهاد المالي مشروط بعدم الجهاد النفسي أو أنّه إذا ثبت يثبت سواء كان المسلم مجاهداً بنفسه أم لا؟

ذهب السيد الخوئي إلى اعتبار أنّ الحكم بلزومهما معاً حيث يُستطاع من الأمور الواضحة، معتبراً أنّ وضوحه هو الذي دفع كثيراً من الأصحاب إلى عدم التعرّض له[1]. **وفي مقابل الخوئي يذكر المحقّق النجفي** أنّ الفقهاء طرحوا المسألة على الشكل الآتي: لو عجز بنفسه لزمه تجهيز غيره مما يكشف عن أنّ الجهاد بالمال بمعنى تجهيز الغير لا يجب مع الجهاد بالنفس، معقّباً كلامَه بالقول: «بل لم أعرف قائلاً بوجوب الجهاد بالمال مع الجهاد بالنفس»[2].

وبكلام المحقّق النجفي يظهر أنّ المطروح عنده ليس تجهيز المقاتل نفسَه، بل تجهيزه لغيره، وإلا فتجهيزه لنفسه مع القدرة لا بحث فيه.

بدورنا سوف نبحث الموضوع بعيداً عن هذه الخصوصيّة، ثم نطبّق ما نتوصّل إليه على مورد كلام صاحب الجواهر.

١.٨.٥. نظريّة الانفكاك، الأدلّة والشواهد والتعليقات

وما يمكن أن يذكر من وجوه لثبوت الوجوبين معاً، حيث يمكنان، هو:

الوجه الأوّل: ما ذكره السيد الخوئي، وكان سبقه للإشارة إليه الشهيد الأوّل والمحقّق

---

(١) منهاج الصالحين ١: ٣٦٨.

(٢) جواهر الكلام ٢١: ٢٨.

النجفي[1]، من التمسّك بجملة من الآيات، مثل:

الآية الأولى: قوله سبحانه: ﴿**انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللهِّ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ (التوبة: ٤١).

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿**فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللهِّ وَكَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللهِّ..**﴾ (التوبة: ٨١).

الآية الثالثة: قوله عزّ من قائل: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ * تُؤْمِنُونَ بِاللهِّ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِّ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ (الصف: ١٠ ـ ١١).

وبيان الاستدلال بها أنّها لم تضع تراتبيّةً بين الجهاد بالمال والجهاد بالنفس، وإنّما أمرت بهما في عرض بعضهما بعضاً، ومعه فما هو المبرّر لجعل الجهاد بالمال متفرّعاً على عدم الجهاد بالنفس؟!

وهذا الاستدلال ـ بهذه الصيغة لو بقينا مع الآيات ـ جيّد، إلاّ أنّ أمرين قد يحولان، بضمّهما إلى بعضهما، دون هذه الاستفادة هما:

الأوّل: إنّ الآيات في مقام بيان أصل الحكم دون صوره وأشكاله، فهي تريد أن تقرّر مبدأ لزوم الجهاد بالمال والنفس دون دخولٍ في التفاصيل على تقدير وجود تفاصيل.

الثاني: إنّ المعروف سابقاً أنّ المقاتل هو الذي يجهّز نفسه بالسلاح والعتاد والزاد والراحلة مما يستلزم منه دفع مبالغ إضافيّة على حياته العاديّة.

وطبقاً لهذين الأمرين لا يُحرز أنّ المراد بالجهاد المالي دعم المسلم غيره بتجهيزه بأدوات الحرب، وإنّما صرف مقدار من أمواله في تجهيز نفسه، فلا يوجد واجب مستقلّ اسمه الجهاد المالي غير ما ينضمّ إلى الإعداد للجهاد بالنفس.

ولعلّ البيان الذي ذكرناه هو مراد العلامة فضل الله فيما أورده على الخوئي هنا، معتبراً أنّ السيرة النبويّة شاهدة على عدم استقلال فريضة الجهاد المالي عن الجهاد النفسي، ولعلّه لذلك لم يأت الجهاد المالي في القرآن مستقلاً عن الجهاد النفسي[2].

---

(١) منهاج الصالحين ١: ٣٦٨؛ وجواهر الكلام ٢١: ٢٨؛ وغاية المراد ١: ٤٧٦.

(٢) فضل الله، كتاب الجهاد: ١٦٠ ـ ١٦١.

بين السيدين: الخوئي وفضل الله، محاكمة وتقويم

وهذا الإيراد ـ رغم لطافته وفهمه التاريخي ـ يمكن أن يناقَش بأنّه لو سلّمنا أنّ المراد بالجهاد المالي خصوص التجهيز الخاصّ للمقاتل نفسه، تشهد بذلك السيرة النبويّة، إلا أنّ الوجوب الثابت للجهاد المالي لا يخلو أمره من احتمالين:

الاحتمال الأوّل: أن يكون وجوباً مقدّمياً غيريّاً بحتاً، أي أخذ تحقيق الواجب فيه من باب المقدّمة للوصول إلى ساحات الجهاد، لعدم إمكان المشاركة في الحرب آنذاك إلا عبر تجهيز النفس بأدوات الحرب وإمكاناتها. وبناء على هذا الاحتمال يصحّ كلام العلامة فضل الله هنا، وإن لم يكن يبدُ منه قوله بالمقدّمية، وذلك أنّ كونه مأخوذاً على نحو المقدّمة للمشاركة النفسيّة في الحرب لا يجعل له معنى في غير تجهيز المقاتل نفسه، فلا يكون هذا التجهيز لازماً نفسياً حتى نبحث في انضمامه إلى الواجب الآخر، وهو الجهاد بالنفس، فيُلغى أصل كلام السيد الخوئي.

إلا أنّ الكلام في صحّة هذا الاحتمال إثباتاً؛ إذ ظاهر الأدلّة الأمر بالجهاد المالي على السياق نفسه من الأمر بالجهاد النفسي، وظاهر الأمر ـ مبدئيّاً ـ هو النفسيّة مقابل الغيريّة، لا سيما مع تكرّر الأمر بالجهاد المالي في النصوص القرآنيّة والحديثيّة مما ظاهره الاهتمام به في حدّ نفسه. نعم، يبقى الشاهد التاريخي المذكور، وسوف نتعرّض له في الاحتمال الثاني إن شاء الله.

الاحتمال الثاني: أن يكون واجباً نفسيّاً، غاية الأمر أنّه مقيّد بتجهيز المقاتل نفسه، دون مطلق تجهيزه الحرب والقتال حتى لغيره، ومعه لا يثبت وجوب الجهاد المالي بمعنى آخر غير تجهيز المقاتل نفسه، فيكون أشبه بالوجوب النفسي التهيّؤي الذي طرحه المحقّق الأردبيلي في علم الأصول.

إلا أنّنا نلاحظ على هذا الكلام:

أ ـ إنّ ظاهر الدليل نفسيّة الجهاد المالي والنفسي في وجوبها على نسقٍ واحد، وافتراض اختلافٍ بينهما خلاف الظاهر عرفاً من الأدلّة.

ب ـ إنّ كون تجهيز المقاتل نفسه هو الفرد التاريخي آنذاك للإعداد المالي للحرب لا يبرّر حصر الآيات بذلك، فإنّ الإلزام الشرعي بتجهيز المقاتل نفسه ليس له من معنى إلاّ تجهّز الجيش واستعداده من ناحية الزاد والراحلة والسلاح لمواجهة الأعداء، وإذا كان الأمر ـ تاريخيّاً ـ محصوراً بدائرة تجهيز كلّ فردٍ لنفسه، فإنّ هذا شكلٌ من أشكال الإعداد للحرب، وإذا تغيّر

الشكل لزم الجهاد المالي بما يحقّق المطلوب، وهو قدرة الجيش على الصمود وتجهّزه بما يكفي لخوض الحرب أو الاستمرار فيها، فلا خصوصيّة لتجهيز المقاتل نفسه، بل هي طريق لتجهّز الجيش واستعداده للقتال، فلا يكون فرقٌ بين تجهيز المقاتل نفسه ليتجهّز الجيش عبر تجهيز كل واحدٍ لنفسه، وبين تجهيز الجيش بأيّ شكل آخر يحقّق المطلوب النهائي.

وكأنّ المستشكل هنا، نظر للأمر من زاوية الحكم الفردي، ولم يقرأ الغاية الجمعيّة من وراء الحكم بتجهيز كلّ واحدٍ نفسه، وهو تجهّز الجيش، فلو نظر إلى طبيعة التكاليف المأخوذة في باب الجهاد، وأنها تكاليف مجتمعيّة تهدف تحقّق المطلوب في الخارج، لما ميّز بين الأمر بتجهيز كلّ مقاتل نفسه كي يتسنّى له الاشتراك في الحرب، وبين تجهيز الأمّة الجيشَ لكي يشارك المقاتلون في هذه الحرب.

ج ـ إنّ عدم وجود آية قرآنية تفصل الجهاد المالي في الحديث عن الجهاد النفسي لا يدلّ على تبعية الأوّل للثاني، بل يمكن تفسير هذه الظاهرة على أنها تريد أن تركّز على أهمية الجهاد المالي وغايته، وهو الجهاد الحقيقي في الحرب، فنحن لا نشكّ في أنّ الجهاد النفسي هو غاية الجهاد ومنتهى المطلب، إلا أنّ هذا لا يصيّر الجهاد المالي مقدّمياً في وجوبه، تماماً ككون الانتهاء عن الفحشاء غاية الصلاة رغم أنّ وجوبَها نفسيٌّ بتمام ما للكلمة من معنى.

بل نحن نرى أنّ تكرار الجهاد المالي في القرآن، وقرنه كثيراً بالجهاد النفسي شاهدٌ مؤيّد على أنّ القضية ليست مجرّد إعداد الذات للتمكّن من القتال؛ إذ لو كان الجهاد النفسي موقوفاً تاريخياً على تجهيز كلّ إنسان نفسه لأمكن الاكتفاء بهذه الموقوفيّة، والأمر بالجهاد النفسي فقط، لأنّ الأمر به سوف يستبطن قهراً إعداد كلّ مقاتل نفسه، ما دام الجهاد موقوفاً في ذلك الزمان على هذا الإعداد، فلماذا أصرّت الآيات على تكرار الأمر بالجهاد المالي مع إمكان اكتفائها بالجهاد النفسي؟!

هذا، مضافاً إلى أنّه حتى لو سلّمنا بتمام كلام المستشكل يمكن القول بأنّ إعداد كلّ إنسان لنفسه اليوم لا يكون بتجهيز سلاحه؛ فقد اختلفت حال الجيوش، وهذا ما يعني أنّ تجهيز نفسه قد أصبح اليوم بدفعه للدولة هذه الضريبة المالية، لكي تجهّزه هي.

الوجه الثاني: ما ذكره السيّد الخوئي أيضاً[1] من التمسّك بمعتبرة الأصبغ بن نباتة، قال: قال

---

(١) منهاج الصالحين ١: ٣٦٨.

أمير المؤمنين عليه السلام: «كتب الله الجهاد على الرجال والنساء، فجهاد الرجل بذل ماله ونفسه حتّى يقتل في سبيل الله، وجهاد المرأة أن تصبر على ما ترى من أذى زوجها وغيرته»[1].

وشرح الاستدلال بالرواية ـ بعد تماميّة سندها ـ أنّها ظاهرة في ثبوت الجهادين: المالي والنفسي، في عرض بعضهما على نحو الاستقلال لكلّ واحدٍ منهما، فلو كانت هناك تراتبية لبيّنتها الرواية.

ولعلّ الملاحظة التي طرحها العلامة فضل الله على الوجه الأوّل أقرب إلى ظاهر الرواية منها إلى ظاهر الآيات المتقدّمة، وذلك بقرينة «حتى يقتل في سبيل الله» مما يشهد أنّ بذل المال والنفس يستمّران حتى الشهادة، مما يرشد إلى إعداديّة الجهاد المالي الذي طُرح آنفاً.

ومع ذلك يرد عليه ما أوردناه هناك، فلا نعيد.

والنتيجة: إنّ ظاهر أدلّة وجوب الجهاد المالي استقلالُه عن الجهاد النفسي، فيجب مع المكنة سواء لزمه الجهاد النفسي أم كان معذوراً فيه، كما يجب جهاد النفس سواء لزمه الجهاد المالي ـ أداه أو لا ـ أم لم يلزمه.

٢.٨.٥. نظريّة الترابط، الشواهد والملاحظات

لكن، وفي مقابل ذلك كلّه، قد يقال بعدم ثبوت الوجوبين، ويُستدلّ له بوجوه:

الوجه الأول: الإجماع المدّعى، أو لا أقلّ عدم وجدان الخلاف، كما قاله المحقّق النجفي[2].

ويعزّز هذا الإجماع أنّه لم نجد له مدركاً يعتمد عليه، إذ لو كان مدركيّاً لبان لنا المدرك ولو احتمالاً، مع أنّ ظاهر الآيات والروايات متعاضد على عكس مفاد هذا الإجماع، مما يعزّز كاشفيّته، فيكون دالاً على ما يخصّص الآيات والروايات أو يصرفها عما فهمناه منها.

والجواب: إنّ هذا ليس إجماعاً صريحاً، بل هو عدم تعرّض للمسألة إطلاقاً، من هنا يحتمل فيه أن يكون الوضوح هو مرجع سكوتهم، كما ذكره السيد الخوئي، كما يحتمل غير ذلك، فلا تكون فيه كاشفيّة.

---

(١) الكافي ٥: ٩؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢٦؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٢٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، باب ٤، ح١.

(٢) جواهر الكلام ٢١: ٣١.

وقد أورد السيّد فضل الله على هذا الجواب بإيرادين هما:

الأوّل: إنّ كثيراً من القضايا الهامشيّة والواضحة قد حرّرتها كتب الفقه، فلماذا كانت هذه المسألة بالذات ـ الجهاد المالي ـ من المسائل التي لم يتعرّضوا لها؟!

الثاني: إنّهم لو كانوا يرون الجهاد المالي مستقلاً لرأوا فيه أحكاماً وخصوصيات، وكانت له عندهم فروع وتفاصيل، وهذا ما لا نجد له عيناً ولا أثراً في المصنّفات الفقهيّة[1].

ويجاب بأنّه حتى لو سلّمنا بذلك كلّه صغروياً، إلا أنّه مع ذلك لا يكون هذا الإجماع منهم حجّة؛ لاحتمال مدركيّته وأنّهم فهموا من الآيات والروايات ما فهمه المستشكل نفسه، بقرينة غلبة ذلك في العصور السابقة كما تقدّم.

بل قد وجدنا بعض التعابير الفقهيّة القديمة قد تؤيّد وجهة نظر السيد الخوئي هنا، مثل كلام الشيخ الصدوق، حيث يقول: «الجهاد فريضة واجبة من الله عزّ وجل على خلقه بالنفس والمال مع إمامٍ عادل، فمن لم يقدر على الجهاد معه (الإمام العادل) بالنفس والمال فليُخرج بماله من يجاهد عنه، ومن لم يقدر على المال وكان قويّاً (ليست له) علّة تمنعه، فعليه أن يجاهد بنفسه»[2].

فإنّ هذا النص دالّ على أنّ الصدوق يفهم الجهاد بالنفس والمال في عرض بعضهما، لا أن الجهاد بالمال تابعٌ للجهاد بالنفس كما ذكره فضل الله، أو عدم وجوبه معه كما هو ظاهر عبارة النجفي المتقدّمة.

لكن على خطّ آخر، ثمّة عبارة أخرى للطوسي تفيد عدم اجتماع الوجوبين، قال: «ومن تمكّن من القيام بنفسه فأقام غيره مقامه، سقط فرضه..»[3]، وإن احتمل قويّاً أن يكون مراده أنّ قيام غيره بدعمٍ منه قيام منه بالواسطة، لا أنّ جهاد المال قد أسقط جهاد النفس، وأنّهما لا يجتمعان.

وأوّل من وجدناه يطرح هذا الموضوع بجديّة في الفقه، ويستقرئ ما تفيده كلمات الفقهاء هو الشهيد الأوّل في كتاب «غاية المراد» حيث يثير: هل الوجوب في المال على حدّ الوجوب بالنفس أو لا؟ ويقسّم الفقهاءَ إلى فريقين: أحدهما: يذهب إلى ذلك ويعدّد منه الطوسي وأتباعه وابن

---

(١) فضل الله، كتاب الجهاد: ١٦١.

(٢) الهداية: ٥٨.

(٣) النهاية: ٢٨٩؛ ونحوها ما في السرائر ٢: ٣؛ وهو ظاهر كشف الرموز ١: ٤١٦؛ والمختصر النافع: ١٠٩؛ والجامع للشرائع: ٢٣٣؛ وإرشاد الأذهان ١: ٣٤٣؛ والدروس الشرعيّة ٢: ٣٠.

إدريس، ويراه ظاهر أبي الصلاح الحلبي. وثانيهما: يذهب إلى عدمه، ويعدّد منه الشيخ نجم الدين الحلّي، والعلامة الحلّي في كتاب المختلف.

ويستنتج الشهيد الأوّل هذا الأمر من مواقفهم في باب الاستنابة، فمن أفتى بوجوبها على غير المتمكّن بنفسه كان معناه أنّه يلتزم باستقلال الوجوبين، ومن حكم بالاستحباب كان حكمه كاشفاً عن عدم التزامه بالاستقلال[1].

وإذا تمت هذه الاستفادة، فمعنى ذلك إمكان استكشاف موقف الفقهاء من هذا الموضوع، عن طريق استكشاف موقفهم من موضوع وجوب الاستنابة للعاجز بنفسه.

إلا أنّنا نحتمل ـ قوياً ـ أن الفقهاء بأجمعهم، حتى الصدوق، غير ناظرين إلى هذا الأمر، بل كان نظرهم إلى أنّ من يجب عليه الجهاد بالنفس هل يسقط وجوب الجهاد بالنفس عنه مع عدم القدرة على المباشرة أم يبقى بحيث يلزمه الاستنابة؟ تماماً كالحجّ، فإنّ الإلزام بأن يستنيب غيره، لا يدلّ على أزيد من إسقاط شرط المباشرة، دون ثبوت تكليفٍ مالي بإخراج غيره. ويشهد له تعبير «الاستنابة» الوارد في كلمات جمعٍ من الفقهاء، كما يشهد له تعبير «من يجاهد عنه». نعم، كلّ فقيه يذهب إلى سقوط الفرض بإقامة غيره حتى مع التمكّن قد يُستوحى منه لزوم أحد الفرضين، لكنّه أيضاً غير دقيق، إذ لعلّ مرادهم أنّ إقامة غيره مقامه موجبة لتحقّق قيامه بالجهاد بالنفس ولو بالواسطة، لا أنّ الجهاد بالمال يسقط الجهاد بالنفس، **وعليه فكلمات الفقهاء هنا مجملة جداً لا يستفاد منها حكمٌ في مسألتنا، خلافاً لما توحيه عبارات الشهيد الأوّل**، ومع إجمالها يرتبك التحقّق من وجود إجماع.

الوجه الثاني: إنّ السيرة النبوية تصلح مانعاً عن استفادة استقلاليّة الجهاد المالي من المطلقات والعمومات، كما ذكره فضل الله[2].

ويجاب عنه بما أجبنا به عن مناقشته للوجه الأوّل المتقدّم من الوجوه التي ذكرها الخوئي، فلا نعيد.

الوجه الثالث: ما ذكره فضل الله نفسه أيضاً، من أنّ الجهاد المالي لو كان واجباً بالاستقلال

---

(١) غاية المراد ١: ٤٧٥.

(٢) فضل الله، كتاب الجهاد: ١٦١.

للزم كونه فرضاً في كلّ حالات الجهاد[١].

والظاهر أنّ مراده هنا أنّ ثبوت وجوبه على كلّ حال معلوم البطلان عند الفقهاء.

ويمكن مناقشة هذا الدليل، بأنّنا قد قدّمنا أنّ الجهاد المالي يعبّر عن ضريبة مالية كفائيّة تهدف إلى تأمين تمام وسائل الدعم لتحقّق المطلوب في مواجهة الكافرين حربيّاً، بغية توفير الحماية للمجتمع الإسلامي، وذلك عندما لا تتوفّر موارد ماليّة أخرى لدعم الجيش في حربه، ومثل هذا الحكم لا يلزم منه ثبوت هذه الضريبة مطلقاً على الجميع، وفي تمام الحالات، بل في خصوص حال الحرب، وأيّ ضير في ثبوت مثل هذا الحكم، بعد أن دلّت عليه نصوص الكتاب والسنّة، سواء قال به الفقهاء أم لا؟ ومن أين أحرزنا معلوميّة البطلان في هذه الحال؟!

وخلاصة الاستنتاج هنا: إنّ الجهاد المالي واجبٌ مستقلّ في وجوبه وامتثاله عن الجهاد النفسي، كما هو ظاهر الآيات، فما ذكره السيّد الخوئي هو الصحيح، وطريقه اليوم دعم الدولة أو من يقوم مقامها.

(١) المصدر نفسه.

المحور الرابع

المكوّنات البشريّة للجيش الإسلامي

يقع البحث حول المكوّنات البشريّة للجيش الإسلامي ضمن نقاط ومفاصل، أبرزها:

١. مبدأ كفائيّة الانضمام للجيش

ونقصد بذلك عدم وجوب انضمام المسلمين كافة إلى الجيش النظامي المحترف، غير الاحتياطي، انطلاقاً مما تقدّم من كفائيّة فكرة الاستعداد كلّها، بل حتى الجهاد نفسه، فمع تحقّق المطلوب ببعضهم لا يلزم الانضمام من الآخرين، على تقدير أصل الوجوب.

بل يمكن القول بحرمة ذلك؛ لما يستلزمه ـ عادةً ـ من تعطيل أمور المعاش وحركة البلاد اقتصادياً وغيره، فيحرم بالعنوان الثانوي، وهذا كلّه غدا واضحاً بعد جملة ما تقدّم.

٢. عدم شمول شروط الجهاد للانضمام إلى الجيش

إذا التزمنا بشرط الحرّيّة والذكورة و.. في وجوب الجهاد، فهل تكون هذه شروطاً للانضمام إلى الجيش أو لا؟ وبعبارةٍ أخرى: هل الوجوب الكفائي الثابت في الانضمام إلى الجيش ـ على تقدير أصل لزوم تشكيله ـ مختصّاً بالذكور والأحرار و.. أو أنّه يقع شاملاً لهم ولغيرهم؟

قد يقال[1]: إنّه مختصّ بهم بطريقٍ أولى، على أساس أنّه إذا كان الجهاد نفسه خاصّاً بالمذكورين فمقدّماته أولى بهذا الاختصاص أيضاً بعد أن كانت أقلّ منه أهميةً، فيلتزم بعدم شمول الإلزام للنساء ونحوهنّ ممّن عفي من الجهاد، كالأعرج والمريض والفقير والعبد وأمثالهم.

---

(١) انظر: الجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة ٢: ١٠٢٣.

لكن يمكن التعليق:

أوّلاً: انفكاك التكليفين عن بعضهما، أي التكليف بالجهاد والتكليف بالاستعداد لإيجاد الرهبة في نفوس الأعداء، فإنّ الدليل الذي دلّ على لزوم تشكيل الجيش في بعض الموارد ليس هو دليل الجهاد، كما أسلفنا، بل دليل الإعداد والاستعداد، وقد بيّنا سابقاً أنّ الدليل الثاني يثبت سواء كان هناك جهاد أم لا، فهو مستقلّ عنه غير مرتبطٍ به، ومن ثمّ فلا أولويّة، إذ قد يقال بأنّه إنّما سقط التكليف عن المرأة والعبد تخفيفاً عنهم لمشقّة الجهاد وصعوبته، وهو أمرٌ أقلّ مشقةً في الانضمام للجيش، فلا أولويّة، بل العكس قد يكون هو الصحيح.

ثانياً: إنّ الأولويّة لو كانت منعقدةً للزم أن تنعقد بين الجهاد الدفاعي والانضمام للجيش، فإنّهما يرجعان إلى خصوصيّة واحدة، وهي خاصيّة الردع وحماية مجتمع المسلمين، وعليه لا يشرط بعض الفقهاء ـ وسيأتي ـ في الدفاع الذكورة و.. فبناءً على هذا الرأي يلزم عدم اشتراط هذه الشروط في الانضمام للجيش.

نعم، إذا أرادت الدولة الإسلامية إخراج فريقٍ للقتال فلا يلحق النساء في الجيش حكمٌ إلزامي بالخروج حيث يُشرط وجوب الجهاد بالذكورة والحريّة و.. ومن ثمّ فإذا انضمّ إلى الجيش من لا يجب عليه الجهاد على تقدير وقوعه لزم على قادة الجند تجهيز أمورهم لهذا الحساب، وتكون فائدة العسكريّين الآخرين أمورٌ أخرى في حال الحرب أو السلم غير المشاركة الفعليّة في القتال.

هذا فيما يتعلّق بالمجموعة الأساسية المكوّنة للجيش، أمّا لو تحقّقت هذه المجموعة وسقط التكليف الكفائي بالاستعداد، جاز للجيش ـ إذا رأى مصلحةً ـ استقبال النساء و.. في صفوفه، ما لم يلزم محذورٌ آخر؛ لأنّ هذا الانضمام تطوّعي جاء بعد سقوط التكليف الكفائي، فتجري عليه أحكام الرخصة.

والنتيجة: إنّ المرأة والعبيد والمرضى والأطفال وأمثالهم لا مانع ـ من حيث المبدأ ـ من انضمامهم للجيش النظامي ما لم يلزم محذورٌ آخر، بل الظاهر شمول التكليف الكفائي بالانضمام على تقديره لهم أيضاً ـ غير الطفل ـ ما لم يزاحَم بعنوانٍ آخر، فيشمل الجميع كلّ ما تقدّم حول التدريبات والدعم المالي للجيش أيضاً، وأمّا الانضمام إلى الجيش الاحتياطي الذي لا يتفرّغ للعمل في الجيش، فأوضح على صعيد الأدلّة المتقدّمة.

٣. التجنيد الإجباري

التجنيد الإجباري سياسة عسكريّة تتخذها بعض الدول والجيوش لأسباب دفاعيّة في المجتمعات التي تقع عرضةً لاعتداءات خارجيّة، أو لأسباب توسّعية، كما فيما لو بُني على شرعيّة بل وجوب الجهاد الابتدائي في الفقه الإسلامي، أو لأسباب اقتصاديّة، فهل يمكن تخريج هذا الإجبار؟

ذهب الشيخ شمس الدين إلى عدم الوجوب؛ مستنداً في ذلك إلى وجهين هما:

الأوّل: عدم وجود دليل يبرّر هذا الإجبار، بضميمة مبدأ عدم ولاية أحدٍ على أحد.

الثاني: التمسّك بقوله تعالى: ﴿**لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا**﴾ (النساء: ٩٥).

وتقريب الاستدلال بالآية أنّها فرضت فئةً قاعدةً، ومع ذلك غير عاصية، فلو كان التجنيد الإجباري لازماً لم يمكن تصوّر فئة قاعدة غير عاصية، بل ستكون عاصيةً على الدوام لفرض تخلّفها عن التجنيد الإجباري[1].

والوجه الأوّل الذي ذكره صحيح من حيث المبدأ ما لم يقم دليل على إثبات الولاية، إلا أنّ الوجه الثاني غير وجيه؛ فإنّ الآية لا تتحدّث عن التجنيد الإجباري الذي به قوام الجيش الاحتياطي في الدولة، وإنّما تتحدّث عن الخروج للقتال، وقد ذكرنا سابقاً مراراً أنّ دليل فكرة الجيش برمّتها ليس أدلّة الجهاد، بل أدلّة الاستعداد ونحوها، فلا مانع من بقاء كلّ من القاعدين والنافرين على الثواب معاً، مع لزوم التجنيد على كلّ بالغٍ قادر.

وبعبارةٍ أخرى: لو كان التجنيد الإجباري مشروعاً، فلا يعني ذلك لزوم خروج الجميع إلى القتال، فتبقى الآية ساريةً بلا أيّ محذور، فالاستدلال بها هنا في غير محلّه.

والذي يبدو أنّ الشيخ شمس الدين قد فسّر التجنيد الإجباري بالإخراج الإجباري للحرب، فيما هو لا يعني ذلك بالضرورة.

---

(١) جهاد الأمّة: ٣٧٩.

بين الإخراج الإجباري للحرب والتجنيد الإجباري

والتحقيق: إنّ التجنيد الإجباري إما أن يُقصد به الإخراج الإجباري إلى الحرب، أو الإلزام القسري بالانضمام إلى صفوف الجيش، إمّا دائماً أو مؤقتاً؛ لأسباب عديدة.

١ ـ فإن أريد الإجبار على الخروج للجهاد:

أ ـ فإن كان من به الكفاية قد خرج بحيث سقط التكليف عنه، فلا يجوز، لعدم وجود أيّ دليل يبيح إلزامه، إلا على مثل نظريّة الولاية العامة للفقيه، لو رأى الفقيه المصلحة، وإلا فإنّ مقتضى عدم ولاية أحدٍ على أحد هو ذلك.

ب ـ وأمّا إذا لم يقم من به الكفاية، وكان مخاطباً بالخروج غير معذور، أمكن إجباره بأحد ملاكات ثلاثة هي:

الملاك الأوّل: قانون التزاحم، وذلك عندما يكون عدم الإجبار مؤدّياً إلى مفسدة أعظم على المسلمين، كهزيمتهم واستيلاء الكافرين على ديارهم وأراضيهم، فيجوز الإجبار إذا تحقّقت صغرى القانون المذكور.

الملاك الثاني: المرتبة الثالثة من مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي مرتبة اليد، حيث تشمل الإلزام القسري بالواجب على تقدير تخلّف المكلّف عنه، وإذا نوقش في جواز الضرب والعنف الجسدي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١] فقد يمكن القول بإمكان الالتزام باليد بغير أسلوب الضرب ونحوه.

لكن يُفترض أن يُصاحب هذا الإلزام بالترغيب كي يتسنّى منه قصد القربة، فإنّ قصد القربة ليس من اللوازم الذاتيّة للجهاد، ولهذا يلزم إكمال الأمر بالمعروف لتحقيق الواجب الشرعي، إلا إذا قيل بتعدّد المطلوب، كما أشرنا إلى ذلك في بحث الجهاد المالي، فراجع.

الملاك الثالث: ملاك الولاية العامّة للفقيه، حيث يمكن الإلزام لثبوت ولايته حينئذٍ بناءً على القول بالولاية العامّة للفقيه.

٢ ـ وأما إذا أريد الإجبار على الانضمام للجيش ولو لفترةٍ، فهنا:

أ ـ إذا كان الانضمام واجباً كفائيّاً؛ لوجوب الاستعداد، أمكن الإجبار بأحد الملاكات الثلاثة

(١) انظر: فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٤٧٠ ـ ٥١٦.

المتقدّمة على المبنى، دون حاجة إلى الأخذ بعين الاعتبار قصد القربة؛ لعدم دليلٍ على القربة في الاستعداد كما مرّ.

ب ـ وأما إذا لم يجب، فلا وجه للإلزام إلا على مبنى من يرى مثل الولاية العامّة للفقيه.

٤. انضمام غير المسلمين للجيش الإسلامي

لا نقصد بهذا البحث خروج الكافر إلى الحرب، وإنما انضمامه إلى الجيش، إمّا على نحو الاحتياط أو في الجيش النظامي، بقطع النظر عن خروجه للحرب.

كما لا نقصد هنا الاستعانة بغير المسلمين في الحرب ضدّ الأعداء من الكفّار أو الباغين، فهذا أيضاً موضوع آخر، وسوف نتعرّض له لاحقاً بعون الله تعالى.

ويشهد لهذا التفريق الذي وضعناه أنّ بعض فقهاء المالكيّة تحدّثوا في بحث الاستعانة بغير المسلم في الحرب بتفصيلٍ ـ سيأتي إن شاء الله ـ حاصله حرمة الاستعانة بالمشرك إلا إذا خرج من تلقاء نفسه مع الجيش الإسلامي، وأنّ الاستعانة به في غير القتال جائزة، كما لو استعين به في حفرٍ، أو غيره[1]؛ فإنّ هذا التفصيل يرشد إلى أنّ هناك تمييزاً لدى بعض الفقهاء بين مسألة الخروج للقتال، ومسألة الانضمام للجيش، وهذا هو الأقوى، أي لزوم بحث المسألتين في عرض بعضهما.

وعلى أيّة حال، فهنا تارةً يكون غيرُ المسلم ممّن تصدق عليه المواطنة في البلاد الإسلاميّة، كما هي الحال مع أهل الذمّة، وأخرى لا يكون كذلك، كما في الكافر الحربي، أو الكفار الذين وقعت بينهم وبين المسلمين معاهدة، فالبحث يقع في مقامين:

٤.١. انضمام غير المسلم ممّن يصدق عليه عنوان "المواطن"

وهنا لا بدّ من النظر في صور وحالات؛ وذلك:

أ ـ أمّا انضمامه إلى الجيش الاحتياطي، فلا دليل يُثبت حرمته، ما لم يلزم محذور آخر، بل يمكن القول بوجوبه عليه على تقدير وجوب الانضمام إلى هذا الجيش، بناءً على تكليف الكفّار بالفروع، لشمول دليل الوجوب له، بل يلزم على الدولة الترحيب به وتوفير انضمامه تسهيلاً

---

(١) حاشية الدسوقي ٢: ١٧٨؛ والمدوّنة ٢: ٤٠؛ والقوانين الفقهيّة: ١٦٤.

لإقامة الواجبات، وعدم جواز إعاقة قيام كلّ مكلّف بواجبه، فإن هذا من الصدّ عن سبيل الله، وهو حرام بالآيات والروايات.

وهكذا، قد يكون الاستقبال واجباً إذا احتاجت البلاد إلى انضمام غير المسلم حتى لو لم يكن مكلّفاً بالفروع، ورغب في الانضمام من عند نفسه. وهذه الأحكام تثبت في الجيش الاحتياطي حتى لو قلنا بحرمة الاستعانة مطلقاً بغير المسلم في الحرب، فضلاً عن القول بالجواز؛ وذلك لأنّ الانضمام للجيش الاحتياطي تبقى له مصالحه انطلاقاً من أنّه قد يخضع ـ على الأقل ـ للأحكام الثانويّة، **وحيث إنّ باب الجهاد من الأبواب المترقّب فيها هيمنة العناوين الثانويّة على مستوى التطبيق فيجب التعامل معه فقهيّاً على هذا الأساس**، فحتى لو بنينا على حرمة الاستعانة بالعنوان الأولي، إلا أنه حيث كان الجواز ـ بل الوجوب ـ ممكناً بالعنوان الثانوي، كان الانضمام للجيش الاحتياطي على حاله، فيكون ـ في مقام الثبوت ـ من باب لزوم الاحتياط في المقدّمات نظراً لخطورة ذي المقدّمة على تقدير وجوده، وهذا ممّا يحكم به العقل وتجري عليه السيرة العقلائيّة، فإنّ العقلاء في القضايا المحتملة والخطيرة جداً يُلزمون بالاحتياط في الإعداد للمقدّمات التي لا يمكن الإعداد لها في حينه، ويقبّحون من لا يحتاط بها، وهذه السيرة المتجذّرة ممضاة من قبل الشارع، وكأنّ مرجعها إلى قوّة الملاك الثانوي الموجود، فإنه لشدّته يغدو قادراً على التحريك والإلزام حتى في صورة احتماله المستقبلي، فضلاً عن القطع بوقوعه، وهذه نكتة كبرويّة ظريفة يغلب استعمالها في باب الجهاد وأمثاله من الأبواب الفقهيّة الشديدة الحساسيّة.

هذا كلّه على مبنى شمول الشريعة، وإلا فالإلزامات هنا بشريّة، ولا تمثل جزءاً أصيلاً من التشريعات الدينيّة، كما صار واضحاً.

ب ـ وأمّا انضمامه إلى الجيش النظامي، فالظاهر جريان ما قلناه فيه، مع إضافةٍ، وهو أنّ الانضمام للجيش النظامي يلازمه الترقّي في رتبه المعروفة أو كثرة وجود غير المسلمين في الجيش، **وهنا قد يقال بحرمة ترقية الجنود غير المسلمين واستقبال عدد كبير منهم، انطلاقاً من عدّة منطلقات:**

المنطلق الأوّل: الخوف من ميلهم إلى الكافرين مما يترك أثراً سلبياً على الجيش الإسلامي، أو الخوف من تسريبهم معلومات إلى العدو تضرّ بالمصالح الوطنيّة الكبرى. ويكفي الخوف في هذا

المجال، طبقاً لما أشرنا إليه سابقاً من أنّ المباحث المجتمعيّة أو فقه الدولة لا تُقاس بالأفراد، بل بالظواهر العامّة، وهنا لو درس قادة الجند هذا الاحتمال على مجموع غير المسلمين المنتسبين للجيش، فقد يبلغ الاحتمال ـ مع ضمّ المحتمل من حيث خطورته ـ مبلغاً يحرّم المقدّمات المحتمل إفضاؤها إلى تلك النتيجة المحرّمة، فيلتزم بحرمته أو على الأقلّ لزوم الاحتياط في هذا الأمر بتركه.

وهذا الوجه تامّ عندما تحصل موجباته، وتتحقّق صغراه، وربما يكون له مصاديق أكبر في العصور السالفة، أمّا اليوم فإنّ الدول، وإن كان الانتماء الديني يلعب دوراً في الانتماء إليها، إلا أنّ الانتماء الوطني بالمفهوم المعاصر له حظّه ووجوده أيضاً، فحيث لم تعد الدولة الحديثة قائمةً على الدين فإنّ العنصر الديني لم يعد هو المحرّك الأوّل والوحيد، وإن لم نلغِ دوره بالمرّة، ومن هنا وجدنا ونجد الكثير من غير المسلمين يدافعون عن بلاد المسلمين أكثر مما يدافع الكثير من المسلمين أنفسهم عنها، انطلاقاً من مفاهيم جديدة في السياسة والاجتماع، مثل مفهوم المواطنة الجديد، ومفهوم القوميّة وغير ذلك.

والقصد هنا أنّ مفاد هذا الوجه وإن كان تامّاً كبرويّاً وفي نفسه ولا غبار عليه، إلا أنّه لا ينبغي استنساخ الحياة القديمة في مفاهيمها حرفيّاً، بل لا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار الأوضاع المستجدّة التي نعتقد أن ضمّها إلى الحسبان اليوم يخفّف كثيراً من حجم الخطورة المفترضة في صغرى هذا الدليل.

هذا، مضافاً إلى أنّ بإمكان الدولة الإسلاميّة ابتكار طرق كثيرة تمنع عن هذا الخطر المحتمل، كما تفعل الدول ذات التنوّع الطائفي، بأن تقوم بتوزيع غير المسلمين في الجيش على وحداته توزيعاً يعيق قدرتهم على خلق مشاكل.

المنطلق الثاني: الاستناد إلى قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآَيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ**﴾ (آل عمران: ١١٨).

فهذه الآية تمنع عن جعل غير المسلم بطانةً للمسلم، والبطانة مقابل الظهارة، وهو ما يلي

البدن من الثوب، وإنما سمّيت بذلك لاطّلاعها على الباطن[(١)]، والمقصود بالآية أن لا يُسمح باطّلاع غير المسلمين على أسرار المسلمين. وانضمامُ غير المسلم لجيش المسلمين، لا سيما مع ترقّيه في الجيش، من أوضح مصاديق البطانة التي تكشف المسلمين لأعدائهم.

وهذه الآية لا تختصّ بالجيش، بل تشمل مطلق استلام غير المسلم مناصب في الدولة الإسلاميّة بما يسمح له بالاطّلاع على أسرار الأمور، حتى لو لم تكن هذه المناصب على صلةٍ بالأمور العسكرية، من هنا تأخذ هذه الآية مكانةً هامة في فقه الأقليّات.

لكنّنا بحثنا مفصّلاً في هذه الآية الكريمة ـ وكذا آية الوليجة (التوبة: ١٣ ـ ١٦) ـ عند الحديث عن فقه الأقليّات. والنتيجة التي خرجنا بها هناك هو أنّ الآية لا تدلّ على حرمة جعل البطانة من غير المسلمين مطلقاً، بل على حالة خاصّة وفئة ذات صفة معيّنة، وهم أولئك الذين يكيدون بالمسلمين أو يتوقّع منهم ذلك توقّعاً حقيقيّاً، لا أنّ كلّ مَن هو مِن غير المسلمين فهو يكيد بالمسلمين بالضرورة[(٢)].

ونستنتج مما تقدّم أنّه لا دليل يُثبت حرمة انتساب غير المسلمين ممّن يندرج في عنوان "المواطن" إلى المؤسّسة العسكريّة في بلاد المسلمين، ما لم يطرأ عنوان ثانوي كالخوف ـ الناتج عن معطيات ـ من إلحاقهم الضرر بالمسلمين، بل قد أشرنا إلى ما قد يفيد لزوم الترحيب بهم انطلاقاً من عقد المواطنة بحسب ما يحتويه من بنود منصوصة أو متضمّنة.

٢.٤. انضمام غير المسلم ممّن لا يصدق عليه عنوان "المواطن"

والمراد به من كان مثل الكافر الحربيّ أو المعاهد في غير ديار المسلمين. وهذا المورد يختلف الحال فيه عن المورد السابق من جهات:

الجهة الأولى: إنّه لا يوجد هنا عقد مواطنةٍ (أو ذمّةٍ) يُتصوّر أن يُلزم المسلمين بالترحيب بغيرهم في القوى العسكريّة، وإن كانت بعض المعاهدات ـ بالنسبة للمعاهدين ـ قد تتضمّن إلزام المسلمين بتدريب غيرهم عسكريّاً أو السماح بانتسابهم إلى جيش المسلمين، وهنا يجب

---

(١) انظر: العين ٧: ٤٤٠؛ والصحاح ٥: ٢٠٧٩؛ ومعجم مقاييس اللغة ١: ٢٥٩.

(٢) راجع: قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني: ٦٦٥ ـ ٦٧٤.

الوفاء بهذا العهد ما دام شرعيّاً والجهة التي وقعته شرعيّةً تُلزم قراراتُها المسلمين جميعاً.

الجهة الثانية: إنّ الوجه الأوّل المتقدّم من وجوه المقام الأوّل يجري هنا بدرجةٍ أعلى، لا سيما بالنسبة إلى الكافر الحربي، فإنّ العقلاء اليوم يتحفّظون ـ انطلاقاً من هذه المخاوف ـ عن انتساب غير المسلم وغير المواطن لجيش المسلمين، لا سيما الجيش النظامي، ومعه نلاحظ أنّ الوجه الأوّل تام هنا في الغالب، فيعمل عليه ـ على قانون الغلبة ـ حتى يطرأ عنوان ثانوي آخر مرخّص أو يتبيّن زوال الموجب.

الجهة الثالثة: إنّ آية البطانة تجري هنا في الكافر الحربي بالخصوص بطريقٍ أولى، لا سيما مع تفسير الكافر الحربي ـ كما هو الأقوى وسيأتي ـ بمن تلبّس بالحرب بالفعل أو بالقوّة القريبة من الفعل، فإنّ هؤلاء ممّن تجري في حقّهم عادةً مثل هذه الصفات التي أخذت ملاكاً في الآية، ومن ثم فالخروج عن هذه الأولويّة هو ما يحتاج إلى دليل أو عنوان ثانويّ.

ماذا عن المسلم المختلف في المذهب؟

بقي شيء: **هل تجري الأحكام المتقدّمة في غير المسلم على المسلم المخالف في المذهب أو لا؟**

الظاهر أنّه ـ بناءً على إسلامهم، كما هو الصحيح ـ لا دليل يمنع عن انتسابهم للجيش المسلم من أيّ طائفةٍ كانوا، سواء الجيش الاحتياطي أم الجيش النظامي، كما لا يوجد دليل شرعي يمنع عن تولّيهم مناصب في الدولة الإسلاميّة، ومنها القوّة المسلّحة، إلا بعنوان ثانوي، أو في موردٍ يقع الصراع فيه مع المخالفين في جهاد البغاة بحيث يخشى منهم على الدولة الإسلاميّة، أمّا في غير ذلك، فلا نجد وجهاً لمحاصرتهم أو منعهم من استلام مناصب أو مواقع. وتشخيص حجم الخطر الثانوي موكول إلى المتولّين لشؤون إدارة الأمّة، وافتراض تقديم الموافق في المذهب على غيره ـ بنحو الإلزام ـ هنا وبالعنوان الأوّلي، لم نجد عليه دليلاً.

نعم، في الموارد التي رخّصنا فيها الانتساب للجيش ـ سواء من جانب المسلم أم من جانب المخالف في المذهب ـ يجب على المنتسب الالتزام بالقوانين المرعيّة، كما يحاسبُ وِفْقَها.

المحور الخامس

فقه المرابطة

تمهيد

المرابطة لغةً مصدر الفعل "رَبَطَ"، والأصل فيه الشدّ، ولهذا استخدم هذا التعبير في ربط الخيول[1]. أمّا اصطلاحاً في فقه الجهاد، فتعني ملازمة الثغور لحماية ديار المسلمين من الاعتداء عليها، وما شابه ذلك، فهي نوع من الاستعداد والجهوزيّة الدائمة، والإرصاد للحماية أو للإعلام بتحرّكات العدوّ.

وقد تعرّض الفقهاء ـ القدماء منهم والمتأخّرون ـ من مذاهب المسلمين وفرقهم، إلى حكم المرابطة وبعض ما يتصل بها باختصار في بدايات مباحث الجهاد عادةً، ونحاول هنا الحديث حولها ضمن مباحث:

أوّلاً: الحكم الأوّلي للمرابطة

المشهور بين الفقهاء ـ بل في الجواهر عدم وجدان خلافٍ فيه[2] ـ استحبابُ المرابطة[3]، إلا أنّ فريقاً آخر من الفقهاء حكم بوجوبها الكفائيّ[4]، فلا بدّ من البحث في القولين.

---

(١) كما في الآية القرآنيّة القادمة.

(٢) جواهر الكلام ٢١: ٣٨.

(٣) انظر: رياض المسائل ٨: ١٨؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٨؛ وكفاية الأحكام ١: ٣٦٩؛ ومهذّب الأحكام ١٥: ١٠٥ ـ ١٠٦؛ والمبسوط ١: ٥٤٢؛ ومجمع الفائدة والبرهان ٧: ٤٤٨؛ وهو ظاهر مسالك الأفهام ٣: ١٨ ـ ١٩؛ وجامع المقاصد ٣: ٣٧٤ ـ ٣٧٥؛ والقطب الراوندي، فقه القرآن ١: ٣٣٣.

(٤) التنقيح الرائع ١: ٥٧١.

١. استحباب المرابطة، الأدلّة والشواهد والمناقشات

توجد عدّة أدلّة يمكن طرحها لإثبات استحباب المرابطة، وأهمّها:

١.١. آية المرابطة، التفسير والمدلول والملاحظات

أوّل الأدلّة هنا هو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ٢٠٠).

وبيان الاستدلال بالآية أنّها ظاهرة في الأمر بالرباط، وهو ملازمة الثغور لحماية المسلمين، فيُحكم باستحبابه[١].

وقد تُسجّل على هذا الاستدلال عدّة ملاحظات، أهمّها:

١.١.١. دلالة آية المرابطة بين الوجوب والاستحباب

الملاحظة الأولى: إنّ التمسّك بظاهر هذه الآية يستدعي الحكم بلزوم المرابطة دون القول باستحبابها على ما هو المشهور؛ فإنّ صيغة الأمر الواردة فيها ظاهرة في الوجوب، فلا معنى لما ذكره المحقّق النجفي وغيره[٢] من أنّ القرآن لا يزيد في الدلالة على مدح المرابطين لا أكثر.

لكن أُجيبَ عن هذه الملاحظة بعدّة أمور:

أوّلاً: بما يظهر من بعضهم[٣] أنّ وجوبها خاصّ بحال تضرّر المسلمين من عدمها، وعليه فلا معنى للقول بوجوبها مطلقاً حتى مع عدم تضرّر المسلمين، تمسّكاً بمثل هذه الآية.

إلا أنّ هذا الكلام ـ لو تمّ ـ فإنما يتمّ لو قلنا بعينيّة وجوب المرابطة دون كفائيّته، وإلا فلو جعلناه كفائيّاً بمعنى لزوم حماية بلاد المسلمين وكونها في مأمن، فلا يبعد القول بسقوط اللزوم مع عدم الحاجة في حماية المسلمين إلى مرابطة؛ لأنّ المفروض تحقّق المطلوب من وراء هذا الوجوب الكفائيّ، فلا معنى للإلزام، وسيأتي تحقيق الكفائيّة هنا، وأنّها هي الحقّ.

غير أنّ السيد صادق الروحاني جعل مورد النزاع ما إذا قام من به الكفاية، فيُحكم

---

(١) فضل الله، كتاب الجهاد: ٤٠٧.

(٢) جواهر الكلام ٢١: ٣٨.

(٣) المصدر نفسه.

بالاستحباب، وإلا فلا نقاش في الوجوب الكفائي[1]**، إلا أنّنا لم نعرف الوجه في قوله هذا،** ولعلّ مراده أنّه لا نزاع في صورة تعرّض المسلمين للخطر، إلا أنّه لو لم يحصل فهل تستحبّ المرابطة أو لا؟ وسيأتي.

ثانياً: بما ذكره السيد السبزواري، من أنّ الآية وإن دلّت على الوجوب إلا أنّه لا بدّ من التراجع عن هذا الوجوب لأمرين:

أحدهما: سياق الآية، وهو كونها في مقام المدح، فإنّ هذا المقام يُسقط دلالة الإلزام فيها، وظاهره أنّ العرف لا يرى صيغة الأمر دالّةً على الوجوب عندما تقع في سياق مدح.

ثانيهما: انعقاد الإجماع على عدم الوجوب؛ فإنّ هذا الإجماع غير ظاهر المدرك، ومعه فيكشف عن وجود نصوص عنهم ـ عليهم السلام ـ تصلح قرينةً لصرف الآية عن ظاهرها[2]، وقد ذكر الأمرَ الثاني جماعةٌ أيضاً[3].

وهذا الجواب قد يكون قابلاً للمناقشة؛ وذلك:

١ ـ إنّ ما قيل عن سياق المدح الذي وقعت فيه الآية غيرُ واضح؛ فإنّ الآيات التي سبقتها وإن تحدّثت عمّا أعدّ الله للذين اتقوا من جنّات، كما وأعدّه للمؤمنين من أهل الكتاب من أجر، حيث يقول: ﴿**لَكِنِ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نُزُلًا مِنْ عِنْدِ اللهِ وَمَا عِنْدَ اللهِ خَيْرٌ لِلْأَبْرَارِ * وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ للهِ لَا يَشْتَرُونَ بِآيَاتِ اللهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِنَّ اللهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ**﴾ (آل عمران: ١٩٨ ـ ١٩٩)، إلا أنّ ذلك لا يُلغي دلالة الإلزام في الآية؛ فإنّ الكثير من الآيات القرآنيّة الإلزاميّة قد وقعت في سياقٍ من هذا النوع؛ فآية وجوب الحج قد أردفت الإلزام بالحجّ بقولها: ﴿.. **لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ**..﴾ (الحجّ: ٢٨).

هذا مضافاً، إلى أنّ مجرّد وقوع مدحٍ لا يُلغي دلالة الإلزام. والسبب في توهّم كثيرٍ من المتأخّرين ذلك، أنّهم فرضوا الفقه منفصلاً عن الألسنة الأخلاقيّة والتربويّة والإرشاديّة، فظنّوا أنّ صيغة الأمر التشريعي يجب أن تكون جامدةً وجافّة في قانونيّتها، وهذا ما دفعهم لطرح الكثير

---

(١) فقه الصادق ١٣: ٤٣.

(٢) مهذّب الأحكام ١٥: ١٠٦.

(٣) انظر: زبدة البيان: ١٤٤.

من الروايات عن دائرة الفعل الفقهي تحت عنوان: أنّ لسانها لسانٌ أخلاقي، مع أنّ الفرز في اللسان إنّما هو ظاهرة متأخّرة سبّبتها التطوّرات العلميّة في العلوم الدينيّة وظهور حالة التخصّص فيها، في حين أنّ لغة القرآن والحديث تتمازج فيهما صيغة الحزم مع الليونة والأخلاق، إلى جانب البعد العقائدي والفلسفي، فمجرّد وقوع أمرٍ في سياقٍ مثل الآية التي نحن فيها لا يرفع الإلزام على تقديره، ولا سيما أنّ في الآية أمرين آخرين نعلَم بوجوبهما هما: التقوى التي وردت فيها أوامر لا تكاد تحصى، والمصابرة؛ ومن المعلوم لزومها من حيث المبدأ.

٢ ـ إنّ الإجماع المدّعى ـ لو سلّم صغرويّاً ـ فليس بحجّةٍ كبروياً، لاحتمال مدركيّته، اعتماداً على ما سيأتي، ومعه لا يرفع اليد عن ظهورٍ قرآنيّ لمجرّد انعقاد إجماع من هذا النوع.

والحاصل أنّ الملاحظة الأولى في محلّها، بمعنى استفادة الوجوب لو بقينا والآية، دون ما ذهب إليه المشهور من الاستحباب.

٢.١.١. التفسير الروائي وآية المرابطة

الملاحظة الثانية: إنّ الآية لا علاقة لها بالمرابطة المصطَلحة في باب الجهاد، تمسّكاً بالروايات الواردة فيها، وهي:

الرواية الأولى: خبر أبي السفاتج، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قول الله عزّ وجل: ﴿**اصْبِرُوْا وَصَاْبِرُوْا وَرَاْبِطُوْا**﴾، قال: «اصبروا على الفرائض، وصابروا على المصائب، ورابطوا على الأئمّة»[1].

الرواية الثانية: خبر أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجل: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا**﴾، فقال: «اصبروا على المصائب، وصابروهم على التقيّة، ورابطوا على من تقتدون به، واتقوا الله لعلّكم تفلحون»[2].

الرواية الثالثة: خبر أبي ذر، عن النبيّ صلى الله عليه وآله في وصيّته له، قال: «.. أتعلم في أيّ شيء أنزلت

---

(١) الكافي ٢: ٨١؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٢٥٩؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٢٨٢؛ وبحار الأنوار ٢٤: ٢٢١؛ و٦٨: ١٩٥؛ وتفسير العياشي ١: ٢١٢، ومع بعض الاختلاف في تفسير القمي ١: ١٢٩.

(٢) معاني الأخبار: ٣٦٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٦: ٢٠٨؛ وبحار الأنوار ٢٤: ٢١٥، و٧٢: ٣٩٦؛ وتفسير أبي حمزة الثمالي: ٣٧١؛ ونحوه في تفسير العياشي ١: ٢١٣.

هذه الآية: ﴿اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾؟» قلت: لا، قال: «في انتظار الصلاة خلف الصلاة، يا أبا ذر! إسباغ الوضوء على المكاره من الكفّارات، وكثرة الاختلاف إلى المساجد، فذلكم الرباط..»(١).

الرواية الرابعة: ما رواه النعماني، عن الباقر عليه السلام في الآية، أنّه قال: «اصبروا على أداء الفرائض، وصابروا عدوّكم، ورابطوا إمامكم (المنتظر)»(٢).

الرواية الخامسة: ما نسبه في البحار إلى «روي»، من أنّ: «رابطوا» قال: «لا تفارقوا ذلك»، يعني الأمرين وهما: طاعة الله ورسوله(٣).

فهذه الروايات تفسّر الرباط بمعاني لا تمتّ بصلة إلى المعنى المصطلح في باب الجهاد، بل لعلّه لا يوجد في المصادر الشيعيّة الإماميّة رواية واضحة في تفسير المرابطة هنا بالمعنى المصطلح، ومعه فيتوقّف ـ على الأقلّ ـ في دلالة الآية على باب المرابطة، بلا فرقٍ في ذلك بين القول بوجوبها أو استحبابها.

لكن يمكن أن يُجاب عن هذه الملاحظة:

أوّلاً: إنّ هذه الروايات ـ عدا الرواية الثالثة (خبر أبي ذر) ـ لا تفيد صرف الآية عن المعنى المصطلح، بل تريد تسريته إلى أمرٍ آخر، فليست الروايات ظاهرةً في التفسير الحاصر، بقدر ظهورها في التطبيق.

ويشهد لذلك أنّها حصرت الصبر بالفرائض مثلاً مع أنّ ظاهر الآية هو الإطلاق، فيكون الصبر على الفرائض من صغريّات مطلق الصبر، فالنسبة بين الروايات والآية نسبة المصداق إلى الكلّي. نعم في خصوص المقطع موضع الشاهد ليست النسبة كذلك، بحسب الظهور الأوّلي، فإنّ كلمة «رابطوا» بحسب ظهورها ـ وفق الاستدلال المتقدّم ـ يُستفاد منها الرباط على ثغور المسلمين. والرباطُ على الأئمّة، أو من يُقتدى به، أو على الصلاة أو.. ليس من صغريات هذا

---

(١) تفصيل وسائل الشيعة ٤: ١١٧ ـ ١١٨؛ والطبرسي، مكارم الأخلاق: ٤٦٧؛ وبحار الأنوار ٧٤: ٨٥، و٨٠: ٣٧٠؛ وانظر حاشية ابن عابدين ١: ١٨٥؛ والواحدي، أسباب النزول: ٩٤.

(٢) النعماني، الغيبة: ١٩٩؛ وانظر نحو ذلك في الاختصاص: ١٤٢؛ وتفسير العياشي ١: ٢١٢ ـ ٢١٣.

(٣) بحار الأنوار ٦٨: ٩٠؛ وانظر أغلب هذه الروايات في: تفسير الثقلين ١: ٤٢٦ ـ ٤٢٨؛ وكنز الدقائق ٢: ٣٢٩ ـ ٣٣١، ٣٣٣.

الظهور.

إلا أنّه مع ذلك يمكن أن يشكّل انطباق قانون الجري والتطبيق أو بيان المصاديق في الصبر والمصابرة شاهداً على عدم كون الروايات بصدد التفسير الحاصر، ومعه فيتمسّك بذلك لإثبات أنّ الروايات في المقطع الخاص بالمرابطة لا تريد تفسير الآية حصراً، بل توسعة مفهوم المرابطة(١)، ولا أقلّ من أنّ القرينة المذكورة تمنع عن انعقاد ظهور في التفسير الحاصر المفيد لصرف الآية عن معنى الرباط، وهو كافٍ في المقام، بعد افتراض ظهور الآية في الرباط، وسيأتي.

قد يقال: كيف عرفتم أنّ الروايات ليست في مقام التفسير الحقيقي بل مقام التطبيق، مع أنّ مجرّد نسبة المصداق والمفهوم أو الجزئي والكلّي لا تصلح لوحدها، إذ من الممكن أن تكون الروايات بصدد الحصر أيضاً؟!

والجواب: إنّ وقوع الروايات في سياق بيان الصغريات يشكّل بنفسه مانعاً عن انعقاد ظهور لها في التفسير الحقيقي، ما لم تقم قرينة على ذلك، وبيان ذلك أنّ قاعدة الجري والانطباق لا يُشترط في تحقّقها أن تقوم قرينة عليها، بل نفس كون الرواية بصدد بيان مصداق للمفهوم العام المستظهر سابقاً من الآية، هو ما يمنع عن تكوين ظهور تفسيري يتجاوز قاعدة التطبيق.

نعم، لدينا ملاحظة نقديّة على من استخدم قاعدة الجري والانطباق، وحاصلها أنّ القاعدة وإن جرت في الرواية التي تبيّن ما نسبته إلى الآية نسبة المصداق إلى المفهوم، إلا أنّ ذلك لا بدّ أن يكون في موردٍ لا ينعقد في الرواية ظهورٌ يمنع عن التطبيق، كما لو دلّت على الحصر مع نفي غير هذا المصداق مثل: «إنّما أُريدَ بها كذا»، فإنّ تطبيق قانون الجري هنا يقع على خلاف مفاد الرواية وظهورها العرفي، وقد رأينا من استخدم قاعدة الجري لمجرّد كون النسبة نسبة المصداق إلى المفهوم العام، دون أن يلاحظ لسانَ الرواية نفسها.

أمّا هنا فلا يوجد لسانُ حصرٍ، ومعه ينعقد ما يفيد قانون الجري، ومن ثمّ لا يوجد ما يصرف الآية عن الظهور الأوّلي الذي ادّعاه المستدلّ.

ثانياً: إنّ الرواية الأولى ضعيفة السند في غير كتاب تفسير القمي، فأبو السفاتج المذكور فيها مجهول ـ كائناً من كان ـ لم يوثقه أحد، نعم ذكر في أصحاب الإمام الصادق، ومجرّد ذلك لا يصيّره

______

(١) يظهر الميل لتوسعة مفهوم المرابطة في تحفة الأحوذي ٥: ٢٥٢.

ثقةً، كما أنّ وروده في أسناد تفسير القمي لا يوثقه، وهكذا رواية ابن أبي عمير عنه[١]، نعم الرواية في تفسير القمي مروية عن ابن مسكان، والظاهر صحّة سندها مع وجود اختلافٍ طفيف فيها ليس في موضع الشاهد، فتكون تامّة السند لو أثبتنا صحّة نسبة الكتاب للقمي، ولم تثبت كما حقّقناه في محلّه.

وأما الرواية الثانية، فجهة الضعف فيها هو عليّ بن أبي حمزة البطائني الواقفي المعروف، المشهور القول بتضعيفه لا سيما لتضعيف ابن فضّال له، على أنّ الروايات في أمره مختلفة، فإن قيل بوثاقته تمّت الرواية من حيث السند وإلا فتكون ضعيفةً وهو الأقوى.

وأمّا الرواية الثالثة، فلها أسانيد سنّية وأخرى شيعيّة، أمّا السنّية ففي بعضها داود بن صالح ولم يوثقوه، نعم قيل: إنه لا يُعلم به بأس، وهو غير كافٍ[٢]. غير أنّه وصفه ابن حجر بأنّه صدوق[٣]، مضافاً إلى جهالة الحسين بن الحسن بن حرب المرزوي. أمّا طريقها الثاني فلا بأس به ظاهراً. وأمّا أسانيدها الشيعيّة، فضعيفة بمحمّد بن الحسن بن شمّون الضعيف[٤].

وأمّا الرواية الرابعة، فالظاهر ضعفها السندي بعبيد الله بن موسى؛ إذ لا طريق لتوثيقه عدا تفسير القمي، ولا نقول به.

وأمّا الرواية الخامسة، فمرسلة لا يحتجّ بها.

والنتيجة إنّه من مجموع هذه الروايات لم يثبت صحّة عدا الرواية الثالثة على تقدير، وسائر الروايات ضعيفة السند، ولا يُرفع ظهورٌ قرآنيٌّ بمثل هذه الروايات سنداً ودلالةً، لا سيما الثالثة، خاصّةً على المبنى القائل بعدم حجيّة الآحاد في غير الأحكام العمليّة، فضلاً عمّا هو التحقيق من عدم حجية الآحاد أصلاً.

١ـ١ـ٣ـ إعادة إنتاج المفهوم اللغوي للمرابطة في ضوء المقاربة التاريخيّة

الملاحظة الثالثة: إنّ المرابطة بالمعنى المصطلح لم تكن أمراً مألوفاً ومعتاداً في حياة العرب

(١) للمراجعة، انظر: معجم الرجال الحديث ١: ١٦٢، و٢: ٢٠٧ ـ ٢٠٩، و٢٢: ١٨٩.

(٢) انظر: الرازي، الجرح والتعديل ٣: ٤١٥ ـ ٤١٦؛ وابن حبّان، الثقات ٦: ٢٨٠.

(٣) تقريب التهذيب ١: ٢٨٠.

(٤) انظر: معجم رجال الحديث ١٦: ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

العسكريّة، فلم تكن هناك حدود دولة عظمى تُحرس، بل كانت العرب تعيش حياة قبائل، ولم يحدث هذا في حياة النبيّ إلا في حالات خاصّة قبيل المعركة أو نحو ذلك. وعليه، فلعلّ الراجح هو الرجوع إلى كليّة معنى الرباط في اللغة، وهو كما يُطلق على المعنى المصطلح، كذلك يُطلق على معانٍ أخَر أوسع كالمداومة على الشيء كما في العين[1]، والإقامة على جهاد العدو في الحرب، وملازمة الشيء، والشدّ والمنع، كما في النهاية[2]، بل في لسان العرب أنّ المرابطة ـ وهي لزوم الثغر ـ ربط كلّ طرفٍ خيله، فسمّيت مرابطةً لذلك، كما أنّها تعني المواظبة على الأمر، وذكر كلاماً شبيهاً بكلام صاحب النهاية[3]، وغير ذلك.

فإذا تمّت المقدّمة الأولى، وهي عدم معهوديّة المرابطة آنذاك، مع المقدّمة الثانية، كان الأنسب تفسير الآية بملازمة الشيء والمداومة عليه، وهذا ما ينسجم مع تعبيري: الصبر والمصابرة الواردين في الآية نفسها، إضافةً إلى عدم وجود سياق جهاد قبل هذه الآية، وإن كانت سورة آل عمران من السور التي تعرّضت للجهاد في القرآن الكريم.

وجملة هذه الشواهد، إضافةً إلى التأييد بالروايات، على أساس أنّ تفسيرنا للرباط يجعل العلاقة بين الآية والروايات علاقة عام بمصاديقه وحالاته، وهذه العلاقة أقلّ كلفةً من علاقة الموسِّع والموسَّع كما ألمحنا سابقاً.. إن لم تعقد ظهوراً في المعنى العام الذي نقول، فلا أقلّ من أنها تحول دون استظهار المعنى الخاص، لأنّ الشك في معهوديّة أحد معاني كلمةٍ ما في عصر صدور النص مع انسجام المعنى الآخر مع النص تمام الانسجام كافٍ في عدم إمكان الحمل على هذا المعنى؛ ذلك أنّه يحول دون حصول ظهور من اللفظ مطمأنّ به، وهذه قاعدة عامة في باب الألفاظ تشبه ما يبحثونه في الحقيقة الشرعية، فإنّهم هناك كانوا يجعلون المعنى شرعياً، فيما نعمّمه هنا لكلّ معنى أخذ رواجه فيما بعد، أو لا أقلّ لا نحرز ظهوره فيه عصر صدور النص، مما يخرم أصالة التطابق بين الظهور الذاتي في عصرنا والظهور الموضوعي عصر صدور النص، ولما كانت العبرة بالظهور الموضوعي آنذاك، وحصل شكّ فيه لم يمكن التمسّك بالظهور الذاتي.

وعليه، فالآية لا تصلح وجهاً في باب المرابطة مطلقاً، وإن صلحت فهي دالّة على الوجوب

(١) العين ٧: ٤٢٣.
(٢) ابن الأثير، النهاية ٢: ١٨٥ ـ ١٨٦.
(٣) لسان العرب ٧: ٣٠٢.

دون مجرّد الاستحباب الذي ذهب إليه المشهور.

٢.١. آية رباط الخيل، تحليل الدلالة ووجه العلاقة

ثاني الأدلّة هنا هو قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ..﴾ (الأنفال: ٦٠)، ذلك أنّ المراد من رباط الخيل ربطها على الثغور للاستعداد، فالمستفاد منها استحباب المرابطة[1].

إلا أنّه يُلاحَظ على هذه الطريقة من الاستدلال بالآية أنّه لا يراد برباط الخيل خصوص المرابطة، بل ربط الخيول بمعنى وقفها في سبيل الجهاد، وإن لم يكن بالمعنى الشرعي للوقف، أي أنه يربط خيوله ويحبسها كي يستخدمها المجاهدون، وهذا المعنى العام هو الأوفق بالآية بعد أن لم تكن هناك ضرورة لتفسيرها بالمعنى الخاص، لا سيما بالقرينة نفسها المستفادة في الآية السابقة.

لكن يمكن تطوير الاستدلال بالآية بالتغاضي عن تعبير «رباط الخيل» بالعودة إلى مجمل الآية الدالّة على لزوم الإعداد والاستعداد وإيجاد نظام ردع، ومن الواضح أنّ المرابطة، وبخاصّة في مثل عصرنا، تعدّ من أبرز أشكال الاستعداد والردع، فتكون الآية شاملةً لها بهذه الطريقة، ومقتضى هذا الشمول ليس القول باستحباب المرابطة، بل وجوبها، كما هو ظاهر هذه الآية ومفادها، لكنّه وجوب مرتهن لتوقّف نظام الردع والإعداد على المرابطة، فلو فرضنا في زمنٍ ما ليس من حاجة لتحقيق المطلوب إلى مرابطة بالمعنى المصطلح سقط لزومها؛ لأنّها مصداق الواجب دون الواجب عينه، فلا يلحقها اللزوم بالعنوان الأوّلي الخاص بها، بل بوصف كونها أمناً وردعاً واستعداداً، فإذا زال المبرّر زال اللزوم.

٣.١. النصوص الحديثيّة الخاصّة، قراءة وتحليل وتعليق

ثالث الأدلّة هنا هي الروايات الخاصّة الواردة في استحباب المرابطة، وهي:

الرواية الأولى: خبر سلمان، عن رسول الله ﷺ، أنّه قال: «رباط ليلة في سبيل الله خيرٌ من صيام شهر وقيامه، فإن مات جرى عليه عمله الذي كان يعمل، وأجري عليه رزقه، وأمن

(١) راجع: مهذب الأحكام ١٥: ١٠٥.

الفتّان»[1].

وبيان دلالتها أنها تعِدُ بالأجر والثواب مما هو ظاهر في الاستحباب والترجيح.

ويناقش: إنّ هذه الرواية لا تدلّ على الوجوب، لكنّها لا تفيد الاستحباب بحدّه النافي للوجوب، بل تحتمل الأمرين معاً، فإنّ ذكر الثواب على شيء لا يدلّ على وجوبه ولا استحبابه، بل يدلّ على جامع الطلب والمرغوبيّة، فلا يستند إليها لأحد القولين بعنوانه.

نعم، اشتهر بين جملة من الفقهاء القول بأنّ الروايات التي تحتوي بيان الأجر والثواب ظاهرة في الاستحباب، إلا أنّ هذا القول ـ رغم شهرته على بعض الألسنة ـ لم نجد له وجهاً، كما اشتهر بينهم أنّ النهي إذا صاحب ترهيباً وإشفاقاً ورفقاً دلّ على الكراهة، مع أنّ الكثير من الواجبات أرفقت في القرآن بثوابٍ وأجر، كما الكثير من المحرّمات ورد فيها هذا الأمر. فالإنصاف أنّ هذه ليست قاعدةً في باب الألفاظ، نعم في بعض الموارد قد تشكّل ظهوراً ما، لكنه أمرٌ مورديّ وليس عامّاً.

والظاهر أنّ المبرّر الذي دفعهم لذلك عدم انعقاد ظهور في الوجوب، فأرادوا بيان أنّ المورد هو جامع الطلب، مما قد يوحي بإرادة الاستحباب، لكنّه ليس كذلك، فإنّ الاقتصار على جامع الطلب وإن أفاد في النتيجة ما يفيده الاستحباب، إلا أنه لا يدل عليه بحدّه.

الرواية الثانية: خبر يونس، أنّه سأل أبا الحسن عليه السلام رجلٌ ـ وأنا حاضر ـ فقلت (فقال) له: جُعلت فداك، إنّ رجلاً من مواليك بلغه أنّ رجلاً يُعطى سيفاً وقوساً في سبيل الله، فأتاه فأخذهما منه، ثمّ لقيه أصحابه فأخبروه أنّ السبيل مع هؤلاء لا يجوز وأمروه بردّهما؟ قال: «فليفعل»، قال: قد طلب الرجلَ فلم يجده، وقيل له: قد قضى الرجل، قال: «فليرابط ولا يقاتل»، قلت: مثل قزوين وعسقلان والديلم وما أشبه هذه الثغور؟ فقال: «نعم»، قال: فإن جاء العدوّ إلى الموضع الذي هو فيه مرابط كيف يصنع؟ قال: «يقاتل عن بيضة الإسلام»، قال: يجاهد؟ قال: «لا، إلا أن يخاف على دار المسلمين، أرأيتك لو أنّ الروم دخلوا على المسلمين لم ينبغ (يسع) لهم أن يمنعوهم، قال: يرابط ولا يقاتل، وإن خاف على بيضة الإسلام والمسلمين قاتل، فيكون قتاله

---

(١) صحيح مسلم ٦: ٥١؛ وانظر: جواهر الكلام ٢١: ٤٠؛ ومجمع الفائدة والبرهان ٧: ٤٤٨؛ وفقه الصادق ١٣: ٤٤.

لنفسه لا للسلطان؛ لأنّ في دروس الإسلام دروس ذكر محمّدﷺ»[١].

فقد دلّت الرواية على طلب الرباط دون القتال، فتكون ظاهرةً في الاستحباب.

لكن بقطع النظر عن سند هذه الرواية، لا تدلّ على الاستحباب هنا؛ لأنّ صيغة الأمر فيها قد وقعت موقع توهّم الحظر، فالمفروض أنّ السائل توهّم وجود مشكلة في حمل السلاح مع السلاطين العباسيّين وأمثالهم، فبيّن له الإمام في فرضه المذكور أنّ له أن يرابط، لكنّه لا يقاتل إلا إذا حصلت ضرورة، فيكون قتاله عن المسلمين دون السلطان. ومثلُ هذا السياق لا يُفهم منه الوجوب ولا الاستحباب، بل الرخصة فقط.

ولو تنزّلنا عن ذلك، فلا موجب للحمل على الاستحباب بعد ظهور الصيغة في الوجوب، ولم تبرز في الرواية قرينة الاستحباب المدّعاة، أمّا الإجماع فقد تقدّمت المناقشة فيه، وستأتي.

هذا، وقد رويت هذه الرواية في "قُرب الإسناد" بصيغة مختلفة بعض الشيء[٢]، ومع ذلك فإنّ ما أشرنا إليه يجري على تلك الصيغة أيضاً.

الرواية الثالثة: خبر فضالة بن عبيد، عن النبيّﷺ، أنّه قال: «كلّ الميت يختم على عمله إلا المرابط (في سبيل الله)، فإنّه ينمو له عمله إلى يوم القيامة، ويؤمَن من فتان القبر»[٣].

وحال هذه الرواية حال الرواية الأولى، لا يزيد ولا ينقص، فلا نعيد.

الرواية الرابعة: ما روي عن رسول اللهﷺ، أنّه قال: «عينان لا تمسّهما النار: عين بكت من خشية الله، وعين باتت تحرس في سبيل الله»[٤].

وهذه الرواية ـ بقطع النظر عن سندها ـ لا تدلّ على المطلوب، لما ذكرناه في الرواية الأولى تماماً، فلا نعيد.

الرواية الخامسة: خبر محمد بن مسلم وزرارة، عن الباقرَين ـ عليهما السلام ـ قالا: «الرباط

(١) الكافي ٥: ٢١؛ وعلل الشرائع ٢: ٦٠٣ ـ ٦٠٤؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٢٩ ـ ٣٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، باب ٦، ح٢.

(٢) قرب الإسناد: ٣٤٥ ـ ٣٤٦.

(٣) سنن أبي داود ١: ٥٦١؛ وسنن سعيد بن منصور ٢: ١٦٠؛ والمستدرك ٢: ٧٩؛ والمعجم الكبير ١٨: ٣١٢.

(٤) انظر: مهذّب الأحكام ١٥: ١٠٦.

ثلاثة أيّام، وأكثره أربعون يوماً، فإذا جاوز ذلك فهو جهاد»[١].

والرواية يجري عليها ما جرى على الرواية الأولى إن قبلنا أنّها توحي بمرغوبيّة الرباط، كما لعلّه الأظهر، إذ يستوحى منها مفروغيّة مرغوبيّته، إنّما الحديث في وقته، وقرينة المرغوبيّة أنّه لو زاد عن كذا صار جهاداً، فكأنّه دون الجهاد بمرتبة، لكنّه على أيّ حال لا تدل الرواية على الاستحباب ولا الوجوب بعنوانهما.

هذا هو مهمّ الروايات الدالّة على الاستحباب، وقد تبيّن عدم دلالة أيّ منها على الاستحباب بعنوانه ولا الوجوب كذلك، نعم، يدلّ بعضها على جامع المرغوبيّة.

١.(٥.٤).الإجماع والعقل، عرضٌ ونقد

رابع الأدلّة هنا هو الإجماع الإسلامي، وليس فقط المذهبي.

لكنّ هذا الإجماع حتى لو انعقد تاريخياً (صغرويّاً)، فهو محتمل المدركيّة جدّاً، مثل أن يكون قد رأوا أنّ روايات الترغيب قرينة على الاستحباب، أو ظنّوا أنّهم لو التزموا الوجوب لكان معناه لزوم خروج المسلمين جميعاً للرباط، وهو بعيد؛ وعليه فلا يُحتجّ بهذا الإجماع على الاستحباب بعنوانه.

أمّا خامس الأدلّة هنا فهو حكم العقل برجحان أخذ الحذر والحيطة من الكافرين والمشركين والمنافقين والخائنين، كما ذكره السيد السبزواري[٢].

وهذا الكلام صحيح في الجملة، لكن سيأتي أنّ بعض صيغه تدلّ على الوجوب كما هو الأقوى، وعليه فلا دليل يُثبت الاستحباب بعنوانه.

٢.وجوب المرابطة، توليفة معطيات

بعد الفراغ عن دراسة مستندات القول باستحباب المرابطة، نحاول رصد أدلّة القول بالوجوب، وهو ما يمكن أن يرجع لعنصرين:

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٢٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٢٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، باب٦، ح١؛ وانظر: مهذّب الأحكام ١٥: ١٠٦.

(٢) مهذّب الأحكام ١٥: ١٠٦.

العنصر الأوّل: آية الإعداد بالبيان المتقدّم، فهي تُلزم بتوفير كلّ ما يحقّق الردع، ومنه المرابطة، لكن لا بعنوانها الأوّلي، بل بوصف كونها مصداقاً للمقصد المطلوب الذي تقرّره الآية، وذلك عند تحقّق شروطها الموضوعيّة.

العنصر الثاني: الدليل المقاصدي العام، والقاضي بلزوم حفظ المسلمين وبلادهم وأرواحهم وأعراضهم وكيانهم عن الاعتداء والتعدّي والفوضى. ومن الواضح أنّ المرابطة في أكثر الأزمنة المتأخّرة يتوقّف عليها هذا المقصد، لا سيما مع توسعة معناها كما سيأتي، بل إنّ نظام الحياة اليوم بات يقوم على المرابطة بالمعنى العام القادم، وعليه فيُلتزم بالوجوب في إطار المقصد المقطوع بلزومه في الفقه الإسلامي، أمّا مع تحقّق الردع والأمن، وتحقّق المقصد المذكور، فلا تجب المرابطة، ولا تُستحبّ؛ إذ لم يقم دليلٌ في هذه الحال على أحدهما، وما دلّ على مرغوبيّة المرابطة ورجحانها، كالرواية الأولى، لما كان غير مطلق، إذ لم يكن في مقام البيان من حيث أحكامها، أخذ فيه بالقدر المتيقّن من الدلالة، وهو صورة تحقّق اللزوم، وفي غيرها لا يُحرز شموله لها، فلا تثبت استحباباً، وقد تقدّم أن دليل الوجوب لا تعارض بينه وبين أدلة الرجحان المتقدّمة بالبيان السالف، فضلاً عن قولنا بعدم حجيّة خبر الواحد الظنّي.

والنتيجة: وجوب المرابطة لا بالعنوان الأوّلي، وذلك بدليل الكتاب والمقاصد، وهو الذي عناه السبزواري بدليل العقل، أيّ أن ضمّ هذا المقصد المذكور إلى البناء العقلائي في حفظ النفس والمجتمع يقتضي لزوم المرابطة حين الحاجة، وإلا فالجواز لا غير، فما ذكره المشهور لا وجه له، بل ليس هناك حكمٌ تعبّدي بذاته في المرابطة أصلاً.

ثانياً: نوعيّة الحكم الثابت في المرابطة

بعد أن أثبتنا أنّ المرابطة واجبة بالملاكين المتقدّمين، يُعلم أنّ هذا الوجوب ليس على نحو الوجوب العيني، لما تقدّم من أنّ الردع وحفظ المسلمين أحكام يطلب منها تحقّق متعلّقها في الخارج، وانطباق عنوانها على الواقع العملي، وهذا بنفسه هو الذي يقوّم مفهوم الكفائيّة، بلا حاجة إلى إقامة دليل، فإنّ دليل الوجوب لا يُعطي أكثر من الكفائيّة هنا.

وعليه، فإن قام بالمرابطة من به الكفاية سقط ذلك عن الآخرين. غايته أنّه يمكن للحاكم ـ

مع الضرورة ـ جعلها مناوبةً بين المسلمين، لا سيما إذا لم يكن هناك جيش نظامي ثابت.

ثالثاً: ارتباط حكم المرابطة وعدمه بعصر النصّ

قد يلوح من كلمات بعض الفقهاء أنّ حكم المرابطة راجع إلى زمان الحضور، أمّا في عصر الغيبة ـ وفق التصنيف الزمني الإمامي ـ فإنّ هذا الحكم ساقطٌ، لا يثبت[1]. وظاهر كلمات كثيرين الشمول لزمن الغيبة أيضاً[2]. ويبدو أنّ الموقف الأوّل كان متداولاً أكثر بين متقدّمي الإماميّة، حتى أنّ بعضهم ذهب إلى صرف النذر المالي في الرباط على وجوه البرّ في حال الغيبة لا على المرابطين، كما هو ظاهر الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في غير كتابٍ له.

والظاهر صحّة ما ذهب إليه مشهور المتأخّرين من تساوي الحكم في عصر الحضور والغيبة؛ وذلك تمسّكاً بإطلاقات الأدلّة المستدلّ بها على حكم المرابطة، بل الأمر بناءً على ما توصّلنا إليه أوضح، فإنّا قد ذهبنا إلى أنّه لا يوجد ـ أساساً ـ حكمٌ باستحباب المرابطة، وإنّما هو الوجوب بملاكٍ كفائي، إمّا على أساس الدليل المقاصدي أو على أساس آية الإعداد، وهذان الدليلان لا يمتّان بأيّ صلةٍ إلى مسألة عصر النصّ وخارجه (الحضور والغيبة)، بل ظاهرهما تعلّق الأمر بوضع المسلمين.

مستندات ربط المرابطة بعصر الحضور، مناقشات نقديّة

وهذا الكلام كلّه موقوف على تناول ما يصلح أن يكون دليلاً للقائل بالتفصيل، لنرى هل يمكن الأخذ به أو لا؟

وحاصل ما يتصوّر وجهاً لذلك هو:

الوجه الأوّل: ما سيأتي في المباحث القادمة من اشتراط الجهاد بحضور المعصوم، ومن الواضح أنّ المرابطةَ جهادٌ، فينبغي تعليق حكمها على حضوره.

---

(١) ظاهر الطوسي في النهاية: ٢٩٠ ـ ٢٩١، حيث عبّر بكون الإمام ظاهراً، ولعلّه يريد بسط اليد، وهو الأقوى من عبارته؛ وانظر: السرائر ٢: ٤.

(٢) الروضة البهيّة ٢: ٣٨٥؛ والشرائع ١: ٢٣٤؛ والسرائر ٢: ٤ ـ ٥، وكشف الرموز ١: ٤١٧؛ والمختصر: ١٠٩.

لكن يمكننا الجواب:

أوّلاً: بإشكال مبنائيّ، سيأتي بحثه مفصّلاً إن شاء الله، وهو أنّ الجهاد الابتدائي إمّا لا وجود له في الشريعة أساساً، أو أنّه غير مشروط بحضور المعصوم أو إذنه.

ثانياً: إنّ مسألة الحضور وعدمه في الجهاد، خاصّة بالجهاد الابتدائي، ولا تشمل الجهاد الدفاعي، والمرابطة ـ كما بيّنا في تعريفها ـ من شؤون الدفاع وحماية المسلمين، فلا ربط لها بالجهاد الابتدائي، فتسرية الحكم لها قياسٌ مع الفارق البيّن.

ثالثاً: قد يُقال: إنّه حتى لو كان شرط الحضور شاملاً للجهاد الدفاعي، فإنّ المرابطة ليست جهاداً؛ إذ ظاهر الجهاد هو القتال وخوض المعركة، والمرابطة لا علاقة لها بذلك، وإنّما هي مجرّد إرصاد لإعلام المسلمين، وما شابه ذلك، فلا تكون مشمولةً لأدلّة الجهاد. نعم، على تقدير هجوم العدوّ من أحد الثغور وتجاوزه حدود البلاد الإسلاميّة يصبح القتال واجباً، لكن دفاعاً عن النفس لا غير.

وهذا الكلام ترتهن محاكمته لملاحظة أدلّة شرط الحضور، لكن إذا سلّمنا شمولها للجهاد الدفاعي فإنّ من القريب جداً الشمول لمثل المرابطة؛ لأنّ ملاك المنع لا يقتصر على القتال نفسه، فإذا هجم المسلمون على بلاد الكافرين وأسقطنا وجوب الدفاع لعدم الحضور فبطريق أولى لا تثبت أحكام المرابطة، لا سيما لو كان حكمها الاستحباب؛ لعدم ملاحظة خصوصيّة حينئذٍ.

وقفة مع (مكاتبة) علي بن مهزيار، القيمة والدلالة

الوجه الثاني: ما تمسّك به بعضهم أو اعتبره مستمسك القول بالتفصيل بين عصر الحضور وعدمه هنا، **وهو رواية علي بن مهزيار**، قال: كتب رجلٌ من بني هاشم إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: إنّي كنت نذرت نذراً منذ سنين أن أخرج إلى ساحلٍ من سواحل البحر، إلى ناحيتنا مما يرابط فيه المتطوّعة نحو مرابطتهم بجدّة وغيرها من سواحل البحر، أفترى ـ جُعلت فداك ـ أنّه يلزمني الوفاء به أو لا يلزمني أو أفتدي الخروج إلى ذلك بشيء من أبواب البرّ لأصير إليه إن شاء الله؟ فكتب إليه بخطّه وقرأته: «إن كان سمع منك نذرك أحدٌ من المخالفين، فالوفاء به إن كنت تخاف شنعته، وإلا فاصرف ما نويت من ذلك في أبواب البرّ، وفقنا الله وإياك لما يحبّ ويرضى»[1].

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٢٦، و٨: ٣١١؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٣٢؛ كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو،

وبيان الاستدلال أنّه لا معنى لعدم وجوب الوفاء بالنذر في مورده إلا عدم صحّة المرابطة مع غير المعصوم، فيثبت المطلوب هنا.

إلا أنّ هذا الوجه قابلٌ للمناقشة من جهات:

أوّلاً: إنّ الرواية تطبّق الحكم في عصر الحضور لا في عصر الغيبة، فكيف استُنتج منها التفصيل بين الحضور والغيبة؟! بل المفروض أن يفصّل بها بين بسط اليد وعدم بسطها، فهي لا تطابق العنوان المأخوذ في البحث هنا.

ثانياً: إنّ أقصى ما تدلّ عليه الرواية الواردة عن الإمام الجواد هو عدم صحّة المرابطة مع بني العباس وأمثالهم، فلم يرد فيها نصّ تقعيدي عام يبيّن الحكم، وفي هذه الحال لا يمكن التمسّك بها للتعميم لكلّ دولةٍ غير دولة النبيّ أو الإمام المنصوص، بل لعلّ خصوصيّة غصب الخلافة وادّعائها مع وجود أصحابها الحقيقيّين يلعب دوراً أكيداً في بطلان شرعيّة دولة بني أمية وبني العباس، بحيث لو فرضت اليوم دولةٌ لا تدّعي هذه الخلافة ولا تغصب الحقّ من المعصوم ـ فعلياً ومادّياً ـ ولا تدّعيه، لما شملها مثل هذا الحكم، ومعه لا يحرز الشمول، فتكون الرواية ـ وكثير من أمثالها ـ خاصّة بموردها أو علينا أن نجزم بعدم الفرق بينه وبين موردها، وليس ذلك سهلاً.

ثالثاً: ما أورده العلامة الحلّي، حيث حمل الرواية على المرابطة في ثغرٍ لا تجب المرابطة فيه(١).

إلا أنّ هذا الإيراد غير واضح؛ فالنذر إمّا يقع صحيحاً أو لا، وعلى التقدير الثاني يصحّ القول بعدم وجوب الوفاء به إلا أنّه لا معنى حينئذٍ لإلزام الناذر بالصرف في وجوه البرّ، وعلى الأوّل تحقّق النذر ولزم الوفاء به، ولا فرق حينئذٍ بين كون الثغر تجب المرابطة فيه أو لا تجب، فالحديث ليس عن وجوب المرابطة بل عن وجوب الوفاء بالنذر وكيفيّة ذلك، فإذا صحّ النذر فلماذا لم يلزم الإمام بالصرف على مورده، سواء كان المورد من موارد الواجب بالأصالة أم لم يكن؟!

رابعاً: ما ذكره المقداد السيوري (٨٢٦هـ)، من ضعف الرواية سنداً من جهتين: الأولى: إنها مكاتبة، والثانية: جهالة السائل، وبهذا لا يمكن الأخذ بها(٢).

باب ٧، ح١.

(١) مختلف الشيعة ٤: ٣٩٨.

(٢) التنقيح الرائع ١: ٥٧١.

إلا أنّ هذا الجواب قابلٌ للمناقشة؛ وذلك:

أ ـ أمّا جهالة السائل، فلا تضرّ بعد أن كان المهم أنّ عليّ بن مهزيار قد رأى الخطّ بنفسه وقرأه، فالعبرة بهذه الدعوى دون تشخيص من هو السائل. نعم، إذا أريد أنّ علي بن مهزيار اعتمد في تحديد الخطّ على شهادة هذا السائل لكان له وجهٌ، إلا أنّه غير واضح؛ لأنّه لو كان السائل قد شاهد بأمّ عينه الإمام عليه السلام وهو يكتب الرسالة لانتفى موضوع المكاتبة؛ إذ المكاتبات فرع الغياب والبعد، ولو التقى الإمام لزال موضوعها ولسأله شفاهيّاً، فكيف عرف السائل أنّ الإمام قد كتب هذا النصّ بنفسه؟! فلا بد أن يكون الاعتماد على معرفة الخطوط، والظاهر من الرواية أنّ ابن مهزيار يجزم بنفسه لا أنه يُنقل إليه أنّ الخطّ هو خطّ الإمام حتى نحتاج إلى تعريف السائل، فجهالة السائل لا تضرّ.

ب ـ وأمّا كونها مكاتبة، فقد استشكل بعضهم في حجيّة المكاتبات على أساس عدم الجزم بالخطّ، لكنّه ليس من البعيد حصول العلم القريب من الحسّي بالخطوط، غير أنّ السؤال ليس هنا حتى يجيب أنصار المكاتبات عن ذلك بذلك[1]، وإنّما في تزوير الخطوط، فمن أين عرفنا من هو الذي نقل الرسالة؟! ولعلّه كان يَعرف خطّ الإمام فقلّده، وتقليد الخطوط أمرٌ واردٌ جداً، ومعرفة عليّ بن مهزيار بالخطّ لا ينافي احتمال التزوير، فالأمر يحتاج لمزيد قرائن للأخذ بالمكاتبات.

خامساً: ما أورده الحلي والسيوري أيضاً، من أنّ النذر إمّا يقع باطلاً أو صحيحاً، فعلى الأوّل لا معنى لإلزام الناذر بالصرف في وجوه البر، وعلى الثاني لا يحصل الامتثال بهذا الصرف، فلماذا أمره الإمام به؟![2].

وهذا الكلام ـ رغم كونه على وفق الصناعة الفقهيّة ـ غيرُ دقيق؛ لأنّه لوحده لا يكفي لتضعيف الرواية؛ لاحتمال التعبّد في باب النذر، أو لاحتمال تعدّد المطلوب وهو الصرف في خير، وتعيينه في المرابطة، فإذا صحّت الرواية أخذنا بها.

سادساً: وهو مع المناقشة الأولى والثانية أصحّ الردود، وحاصله: إنّ الرواية حتى لو تمّت سنداً آحادية ليس لها نظير في مرويّاتنا، وحيث نبني على حجيّة الخبر الموثوق بصدوره لا يحصل

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ محيي الدين الغريفي، قواعد الحديث ٢: ٢٣٤ ـ ٢٤٠.

(٢) التنقيح الرائع ١: ٥٧١.

لنا ثقة بصدورها، لا سيما مع مخالفتها لقواعد باب النذر، فلا يُستند إليها هنا.

بل إنّ هذه الرواية لو لم نحملها على خصوصيّات زمانها، فهي معارضة للأصول التشريعيّة العامّة، إذ كيف تكون المرابطة واجبةً أو مندوبةً راجحةً ثم يتحفّظ الإمام عن دعم المرابطين حتى لو اختلف معهم في المذهب؛ لأنّ المرابطة لا علاقة لها بشرعيّة الدولة أو إسلاميّتها، وإنّما تهدف لحماية مجتمع المسلمين، فهل يدعو الإمام للتخلّي عن حماية مجتمع المسلمين لاختلافه العقدي مع المذاهب الأخرى؟! إنّ هذا الأمر لا نحتمله في حقهم ـ عليهم السلام ـ، وهم الذين كان همّهم الكيان الإسلامي، ومثل هذه المنافاة تضعف وثوقنا بهذه الرواية أو تفرض حملها على ظروف عصرها كما أشرنا في المناقشة الثانية.

ولعلّ ما قلناه أخيراً هو مراد بعض علمائنا من تعبيرهم بمنافاة هذه الرواية لأصول المذهب كالشيخ النجفي[1]، وإن احتمل قصدهم قواعد باب النذر، كما ألمحه السيوري وغيره، هذا مضافاً إلى دعوى الإجماع التي ادّعاها العلامة الحلي على لزوم الوفاء بالنذر في هذه الحالة.

فالصحيح شمول حكم المرابطة لعصر الحضور وغيره، ولا سيما أنّ أدلّة المرابطة التي تمسّكنا بها لا تقبل التخصيص، أفهل يقال بلزوم حفظ بلاد المسلمين في حالٍ دون حال، أو أنّ آية الإعداد هل تقبل التخصيص؟!

وبما تقدّم ظهر أيضاً أنّه لا فرق في المرابطة بين بسط الإمام العادل يده وغيره، ولا أن يكون منصوصاً وغيره، بل عندما تجب تجب مطلقاً حتى لو لم تكن حكومةٌ قطّ.

رابعاً: اتّساع معنى المرابطة في عصرنا

الظاهر من كلمات فقهاء المسلمين انحصار معنى المرابطة ـ كما مرّ ـ بحفظ الثغور على الحدود الجغرافيّة للدولة الإسلاميّة، إلا أنّ أهمية المرابطة عندنا أنّها صارت تحمل اليوم معنى أوسع من ذلك بكثير، ولا نقصد بذلك تغيّر المدلول اللغوي للكلمة، أو تحميل روايات المرابطة المعنى الجديد، إنّما نرى أنّ أدلّة المرابطة لا تحصرها بالشكل القديم بل تسرّيها إلى معنى جديد، وهو كلّ ما يحمي البلاد الإسلاميّة من عدوان الكافرين ويحقّق الأمن من اعتدائهم؛ فتشمل اليوم معنى وسيعاً؛ لأنّ أساليب الحماية وثغور بلاد المسلمين قد اختلفت، فقوى الأمن العاملة على الحدود

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ٤٥.

وفي الموانئ والمطارات يشملها حكم المرابطة، وكذا أجهزة الدفاع الجويّ وأمثاله، بل تشمل أيضاً الأجهزة الاستخباراتيّة التي تسعى لكشف خطط الأعداء وغير ذلك.

وبعبارة جامعة: كلّ فريق يعمل على الرصد وحماية البلد المسلم من الاعتداء أو الاختراق يصدق عليه عنوان المرابطة، والدليل:

أوّلاً: إنّ الدليل المقاصدي الذي بيّناه سابقاً يشمل تمام هذه الموارد، شمولاً تاماً، إذ هو قائم على لزوم حماية بلاد المسلمين، وهذا من أبرز مصاديقها اليوم.

ثانياً: إنّ آية الإعداد شاملة بوضوح للمورد؛ فإنّ هذه القوى المرابطة تحقّق التوازن وتبث القلق في نفوس المعتدين ووجودها ضروري اليوم لتحقيق الأمن والإخافة والحيلولة.

فالصحيح شمول مفهوم المرابطة الشرعي ـ بملاكه ودليله ـ لتمام هذه الوظائف، وعدم اقتصاره على الشكل القديم، وهذا واضحٌ بيّن.

خامساً: زمان المرابطة، أو مدّة المشاركة

اشتهر بين الفقهاء أنّ المرابطةَ مستحبّةٌ ثلاثة أيام إلى أربعين يوماً، فإذا زادت على أربعين صارت جهاداً[١]، بل ظاهر كلمات بعضهم أنّ أقلّ المرابطة ثلاثة أيام بحيث لا يتحقّق عنوانها بأقلّ من ذلك، حتى أنّه لو نذر المرابطة لزمه البقاء ثلاثة أيام بليلتين كالاعتكاف[٢].

وعلى أيّة حال، فظاهر ما تقدّم من أدلّة الرباط ومن الروايات الواردة فيه، كما وظاهر المعنى اللغوي للكلمة، عدم تقيّد الرباط بمدّة زمنية، لا في جانب القلّة، ولا في جانب الكثرة، فما دام الأمر ملازمةً للثغر بهدف الإعلام أو الاستعداد فهو رباط لغةً وعرفاً، تشمله أدلّته ورواياته، وأيّ قولٍ غير ذلك يحتاج إلى دليل للتخلّي عن مقتضى ما قلناه.

والظاهر أنّ ما دعا الفقهاء إلى هذا التحديد، هو الرواية الواردة في تهذيب الأحكام، عن محمّد بن مسلم وزرارة، عن أبي جعفر وأبي عبد الله ـ عليهما السلام ـ قالا: «الرباط ثلاثة أيام، وأكثره أربعون يوماً، فإذا جاوز ذلك فهو جهاد»[٣].

---

(١) راجع: الاقتصاد: ٤٦١؛ والنهاية: ٢٩٠؛ والرسائل العشر: ٢٤١؛ والسرائر ٢: ٤؛ والرسائل التسع: ٣٦٢.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الروضة البهيّة ٢: ٣٨٥ ـ ٣٨٦؛ وفقه الصادق ١٣: ٤٧.

(٣) تهذيب الأحكام ٦: ١٢٥.

وقد حمل جمعٌ من الفقهاء الرواية على الثواب، معتبرين أنّ الثواب مرهونٌ بذلك، وأنّه إذا زاد على الأربعين صار ثوابه ثواب المجاهد(١).

وقد يُلاحظ على هذا الرأي القائم على الرواية المذكورة:

أوّلاً: إنّها معارَضة بما دلّ على أنّ رباط ليلة في سبيل الله خيرٌ من صيام شهر وقيامه. ولعلّه انطلاقاً من هذا اللون من الأخبار حكم ابنُ الجنيد بأنّ أقلّ الرباط ليلةٌ واحدة(٢).

وأجيب عن هذه المعارضة بأمرين:

أحدهما: إنّ هذه الرواية ليست في مقام التشريع حتى يظهر منها بيان الموقف الشرعي، وإنّما في مقام بيان الفضل والثواب(٣).

وهذا الجواب صحيح، فهي لا تريد تحديد أقلّ الرباط، بل تقول: إنّ رباط يوم ثوابه كذا وكذا، فظاهرها الانصراف عن مثل اللسان التشريعي، فقد يكون أقلّ الرباط ثلاثة، وتكون الرواية بصدد بيان ما أعدّ للمرابط في كلّ ليلة من هذه الليالي.

ثانيهما: إنّه حتى لو كانت في مقام التشريع، إلا أنّه تُقدّم رواية ابن مسلم وزرارة عليها؛ لأنّ خبر الأخيرين في قوّة التقييد لهذه النصوص، فتقيّدها بالثلاثة بعد أن كانت أعمّ(٤)، وعدم حمل المطلق على المقيّد في المستحبات ـ كما ذكر صاحب الجواهر ـ قاعدةٌ غير واضحة من رأسها؛ لأنّ باب الإطلاق والتقييد من شؤون تحديد الدلالات اللفظيّة، بلا فرق بين كون المضمون والمحتوى لزوميّاً أو غير لزوميّ، فإذا تمّت شروط التقييد أخذ به دون أيّ حرج.

ويمكن إضافة جواب ثالث لحلّ هذه المعارضة، وهو أنّ روايات اليوم الواحد كلّها ضعيفة السند، فلا تصلح للمعارضة، لما تقرّر في علم الأصول من أنّ قواعد باب التعارض إنّما تجري بين الحجّتين، لا بين الحجّة واللاحجّة.

ثانياً: إنّها ليست في مقام التحديد التشريعي وإنّما هي في مقام بيان الثواب، كما ألمحنا إلى ذهاب جماعة إلى هذا التفسير، ومعه فلا صحّة لهذا الرأي من أساسه.

---

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٤٢؛ ومهذب الأحكام ١٥: ١٠٧؛ وفقه الصادق ١٣: ٤٦.

(٢) انظر: مختلف الشيعة ٤: ٣٨٨.

(٣) فقه الصادق ١٣: ٤٧.

(٤) المصدر نفسه.

وهذا التفسير للرواية خلاف ظاهرها؛ إذ لا إشارة فيها بتاتاً إلى الثواب والفضل، بل لسانها لسان التحديد، فتترتّب عليها آثار التحديد، كما لو نذر الرباط، فإنّه لن يتحقّق شرعاً إلا الثلاثة أيام وهكذا، كما هي الحال في الاعتكاف، ومجرّد افتراض الثواب ـ بلا شاهد وقرينة من النصّ ـ لا يفيد.

ثالثاً: إنّ هذه الرواية لا يمكن العمل بها؛ لعدم صحتها، وذلك من جهتين:

الجهة الأولى: إنّها من الناحية السنديّة مبتلاةٌ بتصحيح طريق الشيخ إلى محمد بن الحسن الصفار، فهذا الطريق لا يمكن تصحيحه إلا على بعض النظريّات الرجاليّة، وهي:

أ ـ القول بوثاقة مشايخ الإجازة، وأنّ كلّ شيخ إجازة فهو ثقة، وهذا القول لا وجه له، وفاقاً للسيّد الخوئي؛ إذ لا ملازمة بين أن أجعل فلاناً شيخي وأستجيزه في الرواية وبين أن أوثّقه. هذا ومحمّد بن الحسن بن الوليد وثاقته موقوفة على هذا القول، وكذا ابن أبي جِيد.

ب ـ القول بصحّة توثيق المتأخّرين، حيث وثق بعضهم ابن الوليد، ولكنه تقرّر في محلّه عدم كفاية توثيقاتهم على المشهور.

ج ـ أن يُبنى على وثاقة مشايخ النجاشيّ جميعاً؛ لأنّه نصّ في غير موضعٍ من كتابه على أنّه لا يروي عن غير الثقة. وابن أبي جيد من مشايخه فيوثّق.

وهذا القول الذي شاع بين المتأخّرين ـ كالقولين السابقين ـ قد توقّفنا في كليّته؛ فراجع[1].

وعليه، فلا سبيل لتصحيح الرواية سنداً.

الجهة الثانية: إنّ الرواية ـ مع هذه المشكلة التي في سندها ـ وعدم وجود رواية أخرى بمضمونها عند المسلمين، خبرٌ آحادي لا يحصل لنا وثوقٌ بصدوره بل مجرّد الظن، فلا يُبنى عليها وفقاً لما نبني عليه من حجيّة خصوص الخبر الموثوق المطمأنّ بصدوره.

رابعاً: ما ذكره بعض المتأخّرين[2]، من أنّ هذه الرواية لا تؤخذ قانوناً شرعيّاً، وإنّما تُحمل على أوضاع مرحليّة، على أساس أنّ موضوع المرابطة يرجع إلى نظر القيّمين على الشؤون العسكريّة في البلاد الإسلاميّة، ومعه قد يختلف حالُها من ظرفٍ لآخر تبعاً لاختلاف الأحوال والأوضاع، فلا معنى للتحديد التعبّدي في موردها.

---

(١) منطق النقد السندي ١: ٣٣٤ ـ ٣٤٨.

(٢) فضل الله، كتاب الجهاد: ٤١٢.

وهذا الكلام رغم جودته، إلاّ أنّه بهذه الصورة غير كافٍ، فإذا بنينا على القول المشهور من استحباب المرابطة، فلا مانع من أن يُلزم القيّمون على العمل الإسلامي الجهادي بمراعاة هذه الضوابط ما لم يطرأ عنوان ثانوي، بحيث يضبطون حركة المناوبة بين آحاد المسلمين، تبعاً لهذا المعيار الشرعي ما أمكنهم إلى ذلك من سبيل، ما دام الموضوع موضوع استحباب شرعي، دون الظروف القاهرة، من هنا، يمكن تصوّر هذا التحديد الشرعي بسهولة على القول المشهور.

لكن لنا تخريج آخر للمسألة في ضوء ما توصّلنا إليه سابقاً من وجوب المرابطة، وذلك بتقريب أنّ الملاك في آية الإعداد والدليل المقاصدي المتقدّم لا يرتبطان بتحديدٍ زمنيٍّ من هذا النوع، فتحقّق الواجب الكفائي ليس رهيناً بعدد الأيام بقدر ما هو رهين بتحقّق المطلوب في الخارج، وعليه يُقال: إن تحقَّقَ المطلوب بأقلّ من ثلاثة أيام فلا معنى للإلزام بها حيث لا ملاك لهذا الإلزام، وإلا لزمت حتى لو زادت عن أربعين؛ للسبب عينه، وهو ملاك الحكم ومعياره، فلا معنى للتحديد الزمني.

نعم، يمكن تصوّر ذلك بالنسبة للقيّمين على هذا العمل أن يجعلوها مناوبةً بين الناس ضمن هذا الإطار، إلاّ أنّ هذا الأمر لا ينضبط في تلك الأيام، مما لم يكن تنظيم أمور العسكر فيه كعصرنا الحاضر.

والنتيجة: إنّه لم يثبت تحديدٌ زمنيٌّ للمرابطة، بل يتّبع فيها معيار الإلزام الكفائي، الذي تفرضه أدلّة المرابطة نفسها.

سادساً: التجسّس الدفاعي

لا نريد الإطالة في هذا البحث الذي يصحّ إلحاقه بوجهٍ ما بالمرابطة، لكنّنا نشير إليه سريعاً وبالعَرَض، وإلا فله مجالٌ آخر تفصيلي يبحث في محلّه، ونودّ هنا البحث في أمرين:

أصل حكم التجسّس بالنسبة للمسلم وغير المسلم.

عيّنات ونماذج فتوائيّة في قضيّة التجسّس.

١. حكم التجسّس على المسلم وغير المسلم

كانت المرابطة تعني حركةً دفاعيةً سلبيّة لحماية المسلمين، لكنّ هذه الحماية قد تتطلّب حركةً

إيجابيّة استباقيّة، من أبرزها التجسّس على العدوّ بغية الحصول على معلومات لتحديد نواياه، فما هو الإطار الشرعي المبرّر لهذا التجسّس؟

قد يُقال: إنّ التجسّس حرامٌ مطلقاً؛ تمسّكاً بقوله تعالى: ﴿.. **وَلَا تَجَسَّسُوا**..﴾ (الحجرات: ١٢)، على أساس أنّها لم تحصر ولم تحدّد من نتجسّس عليه، أي لا فرق عندها بين كونه مسلماً أو غيره، ومعه يكون المبدأ الشرعي في هذا المجال هو الحرمة، إلاّ مع طرّو عنوان ثانويّ، تلاحظ فيه درجة الأهميّة.

وإذا صحّ هذا التقريب للآية، فيكون تأسيساً لمبدأ رئيس، إلا أنّه قد يُقال: إنّ سياق الآية قد يجعلها خاصّة بعلاقات المسلمين فيما بينهم، دون علاقاتهم مع غيرهم، فتمام الآية على الشكل الآتي: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ**﴾.

فإنّ ظاهر الآية ـ بقرينة مسألة الغِيبة ـ أنّها تقرّر مبدأ العلاقة مع المسلمين فيما بينهم، لا مطلقاً، ومعه فيكون الأصل في العلاقة مع غير المسلمين هو جواز التجسّس عليهم، لا أن التجسّس عليهم يحتاج إلى طروّ العنوان الثانوي، بلا فرق بين أن يكون غير المسلم حربيّاً أو معاهداً أو مواطناً ذمياً في بلاد المسلمين.

إلا إذا قيل بأنّنا ـ لو بقينا والآية ـ فأنّ ظهور حكم الغيبة في الاختصاص بالمسلمين فيما بينهم لا يفرض تأثيراً على سائر فقرات الآية الكريمة، فالآية تقرّر مبادئ ثلاثة هي: الظن، التجسّس، الغيبة، لتقرّر في نهايتها فرض مبدأ التقوى، والمبدأين الأولّين لا ظهور في الآية في اختصاصهما، بل الظهور واضح في تقرير مبدأ عام، وهو رفض الظن الملتبس السيئ، ورفض التجسّس، ومجرّد كون ذيل الآية خاصّاً بموردٍ ما لا يفرض ظهوراً أو خلق سياق جديد لوحده. من هنا، يمكن أن يُقال بأنّ حرمة التجسّس قرآنياً حرمة مبدئيّة عامّة، لا نخرج عنها سوى بأدلّة أخرى أو عناوين طارئة.

هذا على مستوى تقرير المبدأ القرآني من الناحية الأوليّة، وفي مقابل هذا المبدأ قد يُقال بتضييق دليل حرمة التجسّس ليختصّ بالمسلمين انطلاقاً من:

أ ـ خبر مسعدة بن زياد، عن جعفر، عن أبيه، عن النبيّﷺ، أنّه قال: «إيّاكم والظنّ، فإنّ الظنّ أكذب الكذب، وكونوا إخواناً في الله كما أمركم الله، لا تتنافروا، ولا تجسّسوا، ولا

تتفاحشوا، ولا يغتب بعضهم بعضاً..»[١].

وتقريب دعوى التخصيص هنا أنّ الرواية كأنّها استحضرت الآية في ترتيبها، ثم خصّت ذلك بالمسلمين، مما قد يشير إلى اختصاص الآية بالمسلمين.

إلاّ أن هذا الكلام واضح الضعف؛ فإنّ الرواية وإن فعلت ذلك مع اختلافٍ بينها وبين الآية، إلاّ أنّها كانت في سياق الحديث عن علاقات المسلمين فيما بينهم، ولا يضرّ هنا استحضار ذلك العموم القرآني الوارد لتطبيقه على مورد الكلام، وهو علاقة المسلمين ببعضهم، دون لزوم محذور، ولا أقلّ من أنّ ذلك لا يصحّ لوحده لهدم الظهور الشمولي المنعقد في الآية لو تمّ، وليس هو بالقرينة المتصلة حتى يمنع عن انعقاد الظهور.

ومن هذا النوع بعض ألسنة الروايات الأخرى المتفرّقة، بل إنّ بعض الروايات ـ كالصحيفة السجادية كما وردت عند الصدوق[٢] ـ يفيد النهي عن التجسّس على الجارّ دون تقييده بالمسلم.

ب ـ التمسّك بما دلّ على عدم حرمة الكافر، ومن الواضح أنّ التجسّس كان بملاك الاحترام وحفظ حرمة الآخر، فإذا كان الآخر غير محترم فلا معنى لحرمة التجسّس حينئذٍ.

وهذا الكلام جيّد، لكنّه:

أوّلاً: خاصٌّ بالحربي، ولا يشمل المعاهد والذمّي؛ لعدم دليل على سقوط حرمتهم بهذا العرض العريض، وسوف يأتي أنّ الحربيّ مفهومٌ أضيق بكثير من الدائرة التي اشتهرت له بين الفقهاء. نعم، في الحربي بالمعنى الذي نتبنّاه ـ وهو من يحارب المسلمين بالفعل أو بالقوّة القريبة من الفعل ويكون في حال صراع معهم ولو لم تكن الحرب قائمةً فعلاً ـ لا يبعد انصراف دليل التجسّس عنه عقلائيّاً؛ وذلك أنّ دليل التجسّس ظاهرٌ في أنّه في مقام بيان الحقوق بقرينة سوء الظنّ والغيبة، فإذا سقط للكافر حقّ الحياة وأعلن الخصام مع الكافرين سقطت بطريقٍ أولى سائر الحقوق.

نعم، سقوط حرمة التجسّس في مورد الحربي مراعاة بطبيعة الحرب لا بحربيّته نفسه، بمعنى أنّ الحرب وحالاتها تسقط حالة الحرمة الثابتة له، لا أنّ عدم كونه معاهداً ولا ذمياً يجعله بلا حرمة. ومؤدّى هذا الكلام ـ كما سوف يأتي تحقيقه لاحقاً بعون الله سبحانه ـ أنّ الحربيَّ لا يجوز

---

(١) قرب الإسناد: ٢٩.

(٢) كتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٦٢٣.

التجسّس عليه أو سرقته لآحاد المسلمين دون سياق حرب، فيكون سقوط الحرمة داخلاً في سياق المواجهة ومراعى بنظر الحاكم الشرعي، وهذه النظريّة سوف نأتي على ذكرها لاحقاً.

وإذا تمّ هذا الكلام وصحّت هذه النظريّة فليست أمراً آخر غير مصالح القتال والمواجهة وقد لا تكون مغايرةً لفكرة العنوان الثانوي، فيبقى المبدأ القرآني في حرمة التجسّس عاماً للمسلمين وغيرهم، إلاّ في سياق المواجهة فيجوز التجسّس على الكافر بل في هذا السياق يجوز التجسّس على المسلم نفسه أيضاً.

والمتحصّل حرمة التجسّس مطلقاً إلا فيما تستدعيه الحرب وشؤونها، أو يطرأ عنوان ثانوي مقدَّم، فيجوز، بل حَكَم العلامة الحلّي باستحباب إرسال الإمام الطلائع لتتجسّس على الجيش المقابل[1].

هذا كلّه في التجسّس على الكافر، أما التجسّس على المسلمين فحرمته واضحة، وقد وقع في الفترة المتأخرة بحثٌ بين بعض الفقهاء حول جواز التجسّس من باب الأمر بالمعروف، ونحو ذلك، ومن نماذج ما حصلنا عليه:

٢. قضايا ونماذج في أحكام التجسّس

أ ـ إفتاء السيّد الخوئي بجواز التجسّس على مهرّبي المخدرات ومتعاطيها[2].

والوجه في ذلك أحد أمرين:

الأوّل: ما ذهب إليه السيّد الخوئي في ظاهر بعض الاستفتاءات من أنّ حرمة التجسّس خاصّة بما يترتّب عليه الفساد أو كشف ما لا يرضى الشارع بكشفه لصاحبه[3].

وهذا الوجه لا نعرف له مستنداً إذا كان السيد الخوئي فعلاً قد تبنّاه، فإنّ أدلّة حرمة التجسّس من الكتاب والسنّة مطلقة غير خاصّة بهذا المورد، وبعد البحث والتتبّع لم نعثر على ما يوجب التقييد المذكور إذا صحّت نسبته، فلا وجه له.

الثاني: أن يكون ملاك هذه الفتوى هو قانون التزاحم على أساس حجم المخاطر التي تنـزل

(١) تذكرة الفقهاء ٩: ٤٩.

(٢) صراط النجاة ٣: ٢١٨.

(٣) المصدر نفسه ٣: ٣٠٧.

بالناس جرّاء هذه الموادّ المخدّرة، فلا تكون ـ أي الفتوى ـ تفصيلاً في شيء.

ب ـ **إفتاء السيد علي الخامنئي** بجواز التجسّس الإداري على الموظّفين، بمعنى جواز مراقبة العمل الإداري لدى الدولة لمعرفة التخلّف وعدمه(١).

وهذا الحكم واضح المدرك على أساس العنوان العام القاضي بلزوم نظم الأمور وإدارة الدولة وتحسين مؤسّساتها، ولولا ذلك للزم الحكم بالحرمة والعمل بأصالة حمل عمل المسلم على الصحّة.

ويمكن تخريج هذه الفتوى أيضاً بما يشمل المؤسّسات الخاصّة غير الرسميّة، وذلك انطلاقاً من الشروط المدوّنة في عقود العمل أو الشروط الضمنية القاضية بجواز المراقبة والتفتيش، فيجوز حينئذٍ بملاك أنّ الطرف الآخر هو من أجاز ذلك، فأسقط حرمة نفسه وحقّه في هذا المضمار، وقد أشرنا سابقاً إلى عودة التجسّس إلى باب الحقوق.

ج ـ **فتوى السيد روح الله الخميني** في رسالته التي وجّهها إلى أجهزة ملاحقة المخالفات القضائيّة والإداريّة، وهذا نصّها: «إنّ التجسّس على أحوال الأشخاص غير المفسدين، وعلى ما عدا الفئات المخرّبة ممنوع مطلقاً، وتوجيه الأسئلة إلى الأفراد حول عدد المعاصي التي ارتكبوها ـ كما تفيده بعض التقارير ـ مخالفٌ للإسلام، والمتجسّسُ عاصٍ»(٢).

ووفقاً لذلك جاء في نصّ دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيّة: «الرسائل والمكالمات الهاتفيّة، والمخابرات البرقيّة، والتلكس، لا يجوز فرض الرقابة عليها أو منع إيصالها إلا بقانون»(٣)، ومن الواضح أنّ المراد بالاستثناء العنوان الثانوي الطارئ.

وهذه الفتوى وهذا القانون مطابقان للدليل، كما تقدّم، وظاهرهما الشمول للمسلم والكافر في الدولة الإسلامية، وهو الصحيح على ما قدّمنا.

نعم، في الاستثناء الوارد في الدستور ـ وكذا في فتوى الإمام الخميني ـ من الواضح أنّ المدرك هو العناوين الأخرى كحفظ النظام أو ما شابه ذلك، فيوافق ما توصّلنا إليه.

---

(١) أجوبة الاستفتاءات ٢: ١٠٧.

(٢) من بيانٍ له بتاريخ ١٥ ـ ١٠ ـ ١٣٦١هـ.ش (١٩٨٢م).

(٣) الدستور الإيراني، المادة: ٢٥.

هذا، وقد نصّ على هذا الأمر أيضاً الشيخ حسين علي المنتظري في رسالته العمليّة[١].

كما نصّ **السيد محمّد رضا الكلبايكاني** على أنّ التجسّس ليس من وظيفة الحاكم؛ لأنّ فيه إشاعة الفحشاء[٢].

وكلامه غير واضح من حيث المدرك؛ فإنّ إشاعة الفحشاء إما بمعنى نشر خبرها أو الدعم والترويج لوقوعها، وكلاهما لا علاقة له بالتجسّس، كما هو واضح.

المرابطة، الخلاصات والنتائج

وخلاصة ما خرجنا به من بحث المرابطة، هو الآتي:

أوّلاً: لا معنى للقول المشهور باستحباب المرابطة، إذ هي إمّا واجبة أو غير واجبة، تبعاً لتحقق موضوعها الذي يشخّصه القيّمون على هذا الشأن في بلاد المسلمين. ووجوبها ليس بعنوانها، بل بعنوان كونها مصداقاً للإعداد والردع وحفظ المسلمين وبلادهم.

ثانياً: إن وجوب المرابطة كفائيٌّ وليس عينيّاً.

ثالثاً: إنّ حكم المرابطة لا علاقة له بحال الحضور والغيبة وبعدالة الحاكم وعدمها.

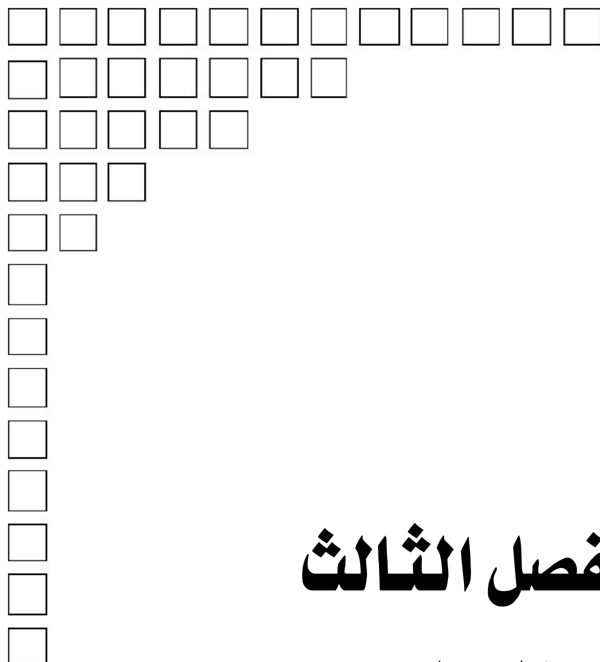
رابعاً: لم يثبت تحديدٌ زمنيّ للمرابطة، بل الأمر فيها يتبع طبيعة الحاجة الملزمة في مجال الوجوب الكفائي فيها.

خامساً: إنّ التجسّس لمصالح الحرب والمواجهة جائزٌ، بل قد يبلغ رتبة الوجوب.

---

(١) توضيح المسائل: ٤٥٣.

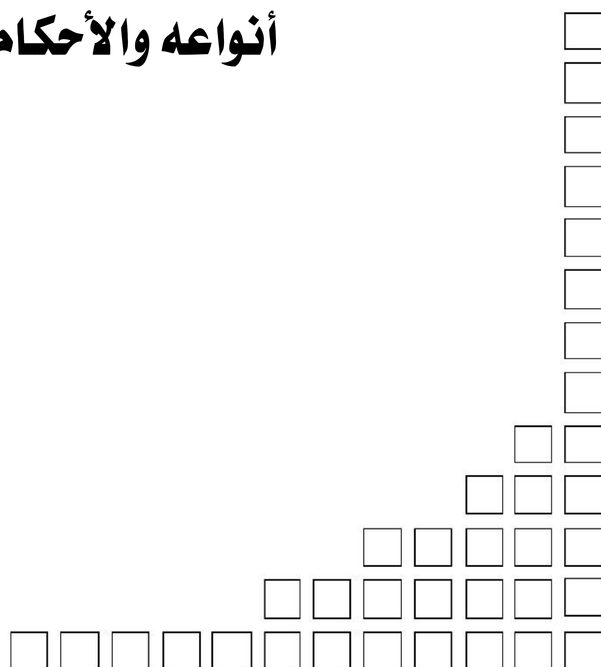
(٢) الدرّ المنضود ٢: ١٢٤.



الفصل الثالث

الجهاد

أنواعه والأحكام



تمهيد

نبحث في هذا الفصل عن أنواع الجهاد وأقسامه، وأحكام الجهاد العامّة، وأحكام هذه الأقسام، وقد أشرنا في مطلع هذه الدراسة حول الجهاد إلى أنواع متعدّدة له في الفقه الإسلامي، وسوف نشرع الآن بالبحث حولها الواحد تلو الآخر.

وسوف نبحث ذلك ضمن العناوين الآتية:

١ ـ الجهاد بين الابتدائي والدفاعي.

ونبحثه ضمن محورين:

أ ـ شروط الجهاد الدفاعي والابتدائي.

ب ـ الجهاد الابتدائي، بين الشرعيّة وعدمها، وبين الوجوب وعدمه.

٢ ـ الجهاد بين المشركين وأهل الكتاب.

٣ ـ الحرب الإسلاميّة ـ الإسلاميّة، وتبحث ضمن محورين:

أ ـ حرب أهل البغي.

ب ـ الحرب مع الحكّام الظلمة والفاسدين.

وداخل هذه المحاور ثمّة الكثير من التفاصيل التي سوف نلاحظها إن شاء الله تعالى.

(١)

الجهاد الدفاعي والابتدائي

تمهيد

نقصد فقهيّاً بالجهاد الدفاعي الجهاد لصدّ عدوان الأعداء على البلاد أو الشعوب الإسلاميّة أو على الإسلام نفسه، فما هو الموقف الشرعيّ من ذلك؟! بعد استبعاد الدفاع الشخصي كما ألمحنا مطلع هذا البحث. وأمّا الجهاد الابتدائي فهو جهاد الطلب، وسيأتي تحقيقه تفصيلاً.

أمّا على صعيد مبدأ وجوب الجهاد الدفاعي، فقد تقدّمت أدلّة وجوب الجهاد، وقلنا هناك: إنّ القدر المتيقّن منها ـ كتاباً وسنّةً وإجماعاً وسيرةً عقلائيّة ومتشرعيّة ـ هو الجهاد الدفاعي فلا نعيد.

وقبل أن نشرع في الحديث عن الشروط والأحكام في الجهاد الابتدائي والدفاعي، نشير لقاعدة في غاية الأهميّة، وتتصل بالجهاد الدفاعي بشكل أكبر ولها صلة بالابتدائي بوجهٍ من الوجوه، وهي قاعدة نفي السبيل أو قاعدة العلوّ، والتي اشتهرت على ألسنة الفقهاء، وطبّقت في موارد كثيرة جداً في الفقه الشيعي والسنّي معاً.

قاعدة نفي السبيل، لمحة وإحالة

يُقصد بهذه القاعدة في مفهومها الفقهي، عدم ثبوت أيّ ولاية أو هيمنة لغير المسلم على المسلم، وقد راج تطبيق الفقهاء لها في مواضع عديدة في الفقه، فهي قاعدة فقهية عامّة لم يقصرها الفقهاء على باب الجهاد، وإن كان هذا الباب من أبرز أبوابها وأهمّها، بل والمتيقّن منها.

وبمراجعة المصادر الفقهيّة، نجد أنّ الفقهاء طبّقوا هذه القاعدة، إما بعنوانها أو عبر ذكر أدلّتها المشهورة، في مواضع كثيرة.

وقد بحثنا حول هذه القاعدة بالتفصيل في موضعٍ آخر[1]، وتوصّلنا إلى نتيجة مختلفة عن المشهور، وقلنا هناك في بيان هذه النتيجة:

«الذي توصّلنا إليه من مجموعة الأبحاث السابقة في هذه القاعدة أنّه لا وجود لقاعدة فقهيّة أو دينيّة عامّة باسم قاعدة نفي السبيل بعرضها العريض، وأنّ ما تعطيه النصوص الدينيّة هو ثبوت هذه القاعدة ـ بوصفها قاعدة ـ في علاقات الجماعات ببعضها، فلا يُسمح بذُلّ المؤمنين والإيمان، أو بضعفهم وهوان مجتمع المؤمنين، وبهذا نبني على صحّة هذه القاعدة بأدلّة مشروعيّة الجهاد الدفاعي نفسها أيضاً، وبنصوص أُخَر، فتكون جارية في باب العلاقات الدوليّة والمجتمعيّة، وتؤسّس لمبدأ الاستقلال والتحرّر، ولها دور كبير في صياغة شكل العلاقات الدبلوماسيّة بين الدول المسلمة وغيرها. بل لو عمّمناها، فهي تنفع في كلّ حالةٍ يصدق فيها عرفاً وعقلائيّاً أنّ الإيمان والمؤمن بما هو مؤمن، وقع في الذلّ والهوان والضعف والانكسار، فقيد الإيمان في المؤمن هنا ضروري؛ لأنّ النصوص الدالّة على عزّة الإسلام والإيمان والمؤمن والمؤمنين ونحو ذلك ناظرة لعدم ذلّتهم من حيث هم مؤمنون، فلو أنّ الأوضاع الاجتماعيّة والسياسيّة لم تعد تلاحظ هذا الانتماء الديني، فإنّ العنوان هنا يتغيّر، ولا يصدق أنّ هذا المؤمن صار ذليلاً وغير عزيز من حيث هو مؤمن، ولا أنّ إيمانه صار ذليلاً، ولهذا لا تخرق قوانين الجنايات والجزاء، وكذا قواعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكذا قواعد التربية الأسريّة، وكذا كلّ أنواع السلطنات بين المؤمنين أنفسهم.. لا تخرق مفهوم عزّة المؤمن وقيمة الإيمان؛ لأنّها لا تنظر ولا تلاحظ في الزاوية الاجتماعيّة عنصر الإيمان، بحيث يصبح هذا العنصر هو الذليل غير العزيز، وإلا لزم تجميد كلّ هذه الأدلّة؛ لأنّها تستبطن نوعاً من ذلّة المؤمن أو المسلم، والتخصيص يكاد يكون مستهجناً عرفاً هنا».

وعلى أيّة حال، فالبحث في الجهاد الابتدائي والدفاعي يقع في محورين ـ كما قلنا سابقاً ـ نتعرّض لهما تباعاً.

---

(١) راجع: قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني: ٣٩١ ـ ٤٤٣.

المحور الأوّل

الجهاد الدفاعي والابتدائي

الشروط والقيود

تمهيد

تتنوّع شروط وأحكام الجهادين: الدفاعي والابتدائي، فبعضها ـ وفقاً لتحليلنا ـ شروط فرديّة شخصيّة، وبعضها الآخر شروط مجتمعيّة، وسوف نفصل البحث في الشروط الفردية عنه في الشروط المجتمعيّة؛ لأنّ ذلك أقرب للتصنيف المنطقي للموضوعات.

كما أنّ هذه الشروط قَبِلَها الفقهاءُ، تارةً (أعني بعضها) بوصفها شروطاً للجهادين معاً، وأخرى بوصفها شروطاً لخصوص الجهاد الابتدائي، وسوف نبحثها بطريقة عامّة لنرى لو ثبتت شرطيّة شرطٍ أو ثبت حكمٌ ما، فهل ثبوته مقيّدٌ بالجهاد الابتدائي أو مطلقاً أو بالدفاعي خاصّة؟ وهكذا.

أوّلاً: الشروط الشخصيّة الفرديّة

أبرز الشروط الفرديّة هنا، هو الآتي:

١ـ شرط البلوغ

أوّل شروط وجوب الجهاد هو البلوغ، فلا يجب هذا الجهاد على الصِّغار، تمسّكاً بمجمل الأدلّة الدالّة على سقوط القلم عنهم وعدم تكليفهم بشيء، ولم يرد في باب الجهاد ما يقيّد ذلك.

لكن قد يقال بأنّه لو اضطرّ لحفظ كيان المسلمين إلى إلزام الوالدين ولدهما غير البالغ لزمهما

ذلك، وإن لم يجب على الصغير ذلك، ولا بأس بذلك بالعنوان الثانوي؛ إذ غايته دوران الأمر بين وجوب الدفع عن بلاد المسلمين ـ وهذا من مقدّمات الدفع ـ وبين حرمة تعريض النفس المحترمة للهلاك، فإذا كان الأوّل أهمّ ملاكاً أمكن تقديمه بهذا المدرك.

وقد يُستدّل لشرط البلوغ بما روي من أنّ عبد الله بن عمر عُرض على النبيّ صلى الله عليه وآله يوم أُحُد وهو ابن أربع عشرة سنة، فردّه النبيّ ولم يرَه بالغاً، ثم عرض عليه يوم الخندق فأجازه[1].

لكنّه أورد على هذه الرواية بأنها أخصّ من المدّعى؛ لأنّ للبلوغ علامات أخرى كالاحتلام ونبات الشعر، وقد تتحقّقان قبل سنّ الخامسة عشرة، وهذا ما يعني أنّ ردّ النبي لابن عمر ربما كان لسببٍ آخر كافتقاده أهليّة حمل السلاح، فلا تكون دليلاً على هذا الشرط[2].

إلا أنه قد يناقش بأن الرواية برّرت الردّ بعدم البلوغ، ولو كان الأمر لسببٍ آخر كفقدان الأهليّة لذكرت ذلك، فهذا تحليل يخالف دلالة النصّ، إلا إذا فسّرنا البلوغ بمعنى لغوي عام! نعم الرواية في سنن البيهقي فيها تعبير «استصغرني» وربما يساعد على مثل هذا التفسير.

رؤية الشيخ شمس الدين في تحديد السنّ القانوني للجهاد، بيان وتكميل

يذهب الشيخ محمّد مهدي شمس الدين إلى رؤية خاصّة هنا، وخلاصتها أنّه في القضايا الشخصيّة يمكن ربط الأمور ـ كالصلاة والصيام ـ بالبلوغ بعلاماته، أمّا في مثل القضايا العامة التي يلزم إخضاعها لنظام محدّد قانونيّاً فلا يمكن تركها لعامّة الناس؛ إذ يلزم فيها الهرج والمرج. وباب الجهاد من هذا النوع؛ فإذا ترك الأمر للبلوغ بعلاماته المعروفة وقعت فوضى، لهذا تحدّد الجهة المنظّمة لأمر الجهاد سنّاً قانونيّة معينة للالتحاق بالجيش، بقطع النظر عن حصول بلوغٍ قبلها أو لا، مثل سنّ الخامسة عشر[3].

وهذا الكلام يمكن تأييده ـ من حيث نتيجته ـ في الظروف المستقرّة؛ حيث توجد دولة منظّمة، لا مطلقاً، وندعم هذه النتيجة بالقول: إنّ الجهة المنظّمة لا يجب عليها الفحص عن بلوغ زيدٍ أو

(١) كتاب الأم ٤: ١٦٤؛ ومسند الشافعي: ٢٢٦؛ وسنن البيهقي ٦: ٥٥؛ والحاوي الكبير ١٤: ١١٥.

(٢) جهاد الأمّة: ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

(٣) جهاد الأمّة: ١١٦.

عدم بلوغه، والمتيقّن من البلوغ هو سنّ الخامسة عشرة مثلاً، فتوضع ميزاناً، وقبلها يجري استصحاب عدم البلوغ مع عدم وجوب الفحص، بل عدم جوازه شرعاً في بعض الموارد. ويبقى فقط الإخبار بالبلوغ وادّعائه، وهنا إن كان الأمر في حالاته العادية فيمكن للجهة المنظّمة عدم الأخذ بهذا الإخبار؛ لعدم وجوب الأخذ عليها، إذ لا يجب عليها استقبال المنتسبين الراغبين في المشاركة مطلقاً، وأمّا في الحالات الاستثنائيّة بحيث تقع الحاجة للمساهمة البشريّة فيجب الأخذ بقول المدّعي للحاجة إلى طاقات بشريّة، بل قد يجب أخذ غير البالغين كما أشرنا، **فرؤية العلامة شمس الدين يمكن تخريجها في بعض الموارد، لا مطلقاً.**

ويجب أن نشير هنا إلى أنّ هذه الشروط التي ذكروها في باب الجهاد الابتدائي، وفصلوها عن الدفاعي، لا أقلّ بعضها، لا معنى لفصلهم هذا فيها، فمثل البلوغ والعقل مشترك بين الجهادين، وسوف يأتي إن شاء الله أنّ شرطاً أو شرطين قد يكونان محلّ اختلاف، وهذا ما لا يستدعي جعل الشروط للابتدائي، إلا على بعض الآراء الفقهيّة.

والنتيجة: إنّ شرط البلوغ مأخوذٌ في وجوب الجهادين: الابتدائي والدفاعي معاً؛ لعموميّة الأدلّة.

(٣.٢). شرطا: العقل والحريّة

ثاني الشروط هنا هو العقل، ويُرجع في اشتراطه ـ كالبلوغ ـ إلى الأدلّة العامة للتكليف، حيث تسقط عن المجنون الإلزاماتُ الشرعيّة، لكن قد يجوز ـ بل يجب ـ إجباره على ذلك بالدليل الثانوي المتقدّم في البلوغ.

أمّا ثالثُ الشروط فهي الحريّة، حيث شرطوها في الجهاد الابتدائي، إلا أنّه حيث لم يعد لها ثمرة نُعرض عنها هنا.

هذا، وقد اعتبر الشيخ الصادقي الطهراني أنّ اشتراط الحرية في الجهاد هو بنفسه يقع على خلاف الحريّة، من حيث إنّ العبد مكلّف كسائر المكلّفين، والمملوكيّة لا تمنع عن فرائض الله تعالى، حسب تعبيره[1].

(١) انظر: تبصرة الفقهاء ١: ٣٣٩.

٤. شرط الذكورة

رابع الشروط هنا هو الذكورة، حيث شرطها الفقهاء ـ سنّةً وشيعة ـ في وجوب الجهاد الابتدائي. والظاهر أنّ الأدلّة العامّة في الجهاد من الآيات والروايات تشمل الرجال والنساء على السواء، وليست منصرفةً عنهنّ، أو قاصرة، خلافاً لما ذكره السيد محسن الخرازي(١)؛ إذ لا موجب لهذا الانصراف بعد أن كانت نصوص الجهاد كسائر النصوص الواردة في التشريعات المختلفة تطال بطبيعتها الرجل والمرأة. غاية الأمر، عدم مشاركة المرأة في تلك العصور في الحرب كان حقيقةً قائمة في الحالة الغالبة، ويبدو أنّ سببه كان قساوة الحرب من جهة وضعف إمكانات المرأة الجسدية من جهة ثانية، مع أنّه من غير المعلوم في بعض صور الجهاد الدفاعي ـ كحالة هجوم الأعداء على بلاد المسلمين ـ أنهنّ لم يكنّ يشاركن في القتال أو في الإعداد له، على أنّ خروجهنّ للحرب كان أمراً عسيراً مع وجود أطفال صغار يرتبك حالهم مع فقدان آبائهم وأمهاتهم ولو لمدّة، ولم تكن الحياة بالتي تسمح بتفادي مثل هذه النتائج الصعبة لخروج المرأة للجهاد.

وحيث إننا نذهب ـ كما سيأتي ـ إلى عدم ثبوت الجهاد الابتدائي في التشريع الإسلامي، فلا يبقى إلا الجهاد الدفاعي، ومعه بإمكاننا القول بأنّ الملاك الثابت في الجهاد الدفاعي ملاك مهمّ وأساسي جداً تصلح قوّته لشمول الحكم، فلا ينبغي الشك في إطلاق أدلّة الجهاد وعمومها للرجل والمرأة، بل لو قلنا بالابتدائي لم يكن هناك مانع في النصوص؛ لأنّ الانصراف بعد هذا التوضيح الذي ذكرناه لن يكون قائماً سوى على قلّة الوجود لا على ما يوجب تقييداً في الأدلّة.

لكن في المقابل، ثمّة أدلّة طرحها مشهور فقهاء الإسلام لإسقاط وجوب الجهاد عن المرأة، لا بدّ من التعرّض لها هنا.

أدلّة عدم وجوب الجهاد على المرأة، وقفات تحليليّة ونقديّة

علينا بدايةً استبعاد الإجماع المدّعى على سقوط الجهاد عن المرأة(٢)؛ لأنّ هذا الإجماع ـ لو سلّمنا به صغروياً وتاريخيّاً وقبلنا كاشفيّة الإجماع في علم أصول الفقه بالطريقة التي يطرحونها ـ

---

(١) انظر له: كتاب الجهاد: ٢٠.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٢٠: ٧.

نجده هنا واضح المدركيّة؛ للأدلّة القادمة، أو لا أقلّ من أنّ ضعف النساء عن هذا الأمر قد يكون أوحى لهم بانصراف الأدلّة، مضافاً إلى عدم المعهوديّة، فوقع لديهم خلطٌ بين شرط القدرة وشرط الذكورة، فتصوّروا أنّ شرط الذكورة شرطٌ مستقلّ في عرض شرط القدرة.

وعليه فأبرز ما قدّمه المشهور هنا لإسقاط وجوب الجهاد عن المرأة، هو الآتي:

أ. النصوص الحديثيّة الخاصّة، تحليل وتفكيك

أبرز الأدلّة هنا هي النصوص الحديثيّة الخاصّة، وإنّنا بعد مراجعة المصادر الحديثيّة ـ حيث خلا القرآن الكريم من الإشارة إلى هذا الموضوع ـ لم نجد هذه النصوص المعتمدة هنا تمثل إلا عدداً محدوداً من الروايات القليلة، وهي:

١ ـ الحديث المتعدّد السند عن النبي أو الإمام علي أو الإمام الباقر: «وجهاد المرأة حسن التبعّل..»[١].

وقد ورد هذا الحديث في بعض المصادر ـ كنهج البلاغة وتحف العقول وخصائص الأئمة، وكذا ما في موضعٍ من الكافي وآخر من الفقيه ـ مرسلاً، فيما ورد مسنداً في سائر المصادر، وأسانيده هي:

أ ـ سنداه الواردان في كتاب الخصال للشيخ الصدوق، والأوّل ضعيف جداً بكلٍّ من: أحمد بن الحسن القطّان؛ لأنه مهمل، والحسن بن علي العسكري (السكري)؛ لأنه مهمل أيضاً، ومحمد بن زكريا الجوهري البصري (٢٩٨هـ)؛ لأنه مجهول، وجعفر بن محمد بن عمارة؛ لأنه مهمل، ومحمد بن عمارة أيضاً؛ لأنه مهمل كذلك. كما أنّ سنده الآخر في الخصال في حديث الأربعمائة ضعيفٌ بالحسن بن راشد، حيث لم تثبت وثاقته.

---

(١) نهج البلاغة ٤: ٣٤؛ والخصال: ٥٨٦ ـ ٥٨٧، ٦٢٠؛ وخصائص الأئمة: ١٠٣؛ ومستدرك الوسائل ٨: ٨؛ والهداية: ٦٠؛ والكافي ٥: ٩، و٥: ٥٠٧؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٣٩، و٤: ٤١٦؛ وتحف العقول: ٦٠؛ والإصبهاني، دلائل النبوّة ٢: ٦٥١ ـ ٦٥٢؛ والراوندي، قصص الأنبياء: ٢٩٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٢٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب ٤، ح٢، و٢٠: ٢٢١، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، الباب ١٢٣، ح١؛ وابن عبد البر، التمهيد ٢١: ٢٠، ٢١؛ وكنز العمال ١٥: ٩٠٧، و١٦: ١٤٠.

ب ـ سند الجعفريّات، وقد حقّقنا في محلّه أنّ كتاب الجعفريات لم يثبت، وفاقاً لمثل السيد الخوئي.

ج ـ سند الكليني في الكافي، وهو ضعيفٌ بسهل بن زياد، وعلي بن حسان الذي ضعّفه علماء الرجال.

د ـ سند الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه، وفي الطريق موسى بن بكر الذي لم يثبت توثيقه.

هـ ـ سندا ابن عبد البرّ في التمهيد، والأوّل فيه عثمان بن عثمان بن خالد بن الزبير، وهارون بن يحيى الحاطبي وهما مهملان مجهولان جداً، كما صرّح ابن حجر بمضمون ذلك[١]، وأما سنده الآخر، فهو ضعيف أيضاً بأحمد بن داود الحراني المضعَّف[٢].

و ـ سند الإصبهاني في دلائل النبوّة إلى عمر بن الخطاب، وهو ضعيفٌ بعبد الرحمن بن زيد بن أسلم المضعّف عند علماء الرجال المسلمين.

ز ـ سند الراوندي إلى أبي هريرة، وفي السند عبد الرحمن بن حرملة، وقد اختلفوا فيه بين مضعِّفٍ وموثق[٣]، والحسين بن إسحاق الدقّاق، وهو مهمل[٤].

وبهذا يظهر أنّ جميع أسانيد هذا الحديث ضعيفة، إمّا بأشخاص متّهمين بالكذب والوضع، أو بمهملين، أو مجاهيل، على أنّ بعض الأسانيد مشتركة في بعض الرواة، مثل السند الثالث والرابع، وهذا يختلف عن حالة الأسانيد الضعيفة المتعاضدة، إذ أشكال الضعف هنا من النوع الشديد، فيضعف تحصيل الوثوق بالصدور في مثل هذه الحال، فليلاحظ ذلك.

وأمّا دلالة هذا الحديث فجيّدة؛ لأنّ الحديث كأنّما يريد أن يجعل جهاد المرأة في التبعّل الحسن ويصرفه عن معناه العام. وظاهره أنّ الأمر بعنوانه، مع احتمال كونه بعنوان عدم القدرة أو غير ذلك، وسيأتي.

---

(١) لسان الميزان ١: ١٦٩.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١: ١٦٨ ـ ١٦٩؛ وابن الجوزي، الموضوعات ٢: ١٥٣.

(٣) انظر: ميزان الاعتدال ٢: ٥٥١.

(٤) انظر: النمازي، مستدركات علم رجال الحديث ٣: ٩٧.

٢ ـ خبر الأصبغ بن نباتة، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «كتب الله الجهاد على الرجال والنساء، فجهاد الرجل بذل ماله ونفسه حتى يقتل (يقاتل) في سبيل الله، وجهاد المرأة أن تصبر على ما ترى من أذى زوجها وغيرته»[١].

وتقريب الاستدلال به أنّه بتقسيمه صَرَفَ أدلّة الجهاد عن الشمول للمرأة، فلا يجب عليها، فهو قاطعٌ للاشتراك وشارح للجهاد الواجب على المرأة[٢]. فهذا النصّ ـ وما يشبهه هنا ـ يريد إعادة إنتاج مفهوم الجهاد ليمنحه في المرأة مضموناً جديداً، وهذا ما تفعله الأديان عادةً من قيامها بثورة تعريفات جديدة وإعادة ضخّ مفهوم جديد في المفردات.

وقد روي هذا الحديث أيضاً بعبارات قريبة عن شُرَيس الوابِشي، عن جابر، عن الباقر عليه السلام في كتاب من لا يحضره الفقيه[٣]، والسند ضعيفٌ بجهالة الوابشي، وأما سنده إلى الأصبغ فرغم تصحيح بعضهم له[٤]، إلا أنّ الصحيح أنّه غير معتبر بالحسين بن علوان، فهو مجهول عندنا على ما حقّقناه في محلّه.

٣ ـ خبر عائشة وغيرها، قالت: استأذنت النبيّ في الجهاد، فقال: «جهادكنّ الحجّ»[٥]، والرواية تفيد صرف مفهوم الجهاد عن النساء إلى شيء آخر، كما تقدّم.

وإنّه لمما يُلفت النظر مطالبة النساء في تلك الفترة أن يشاركن بالجهاد، رغم أنّ الثقافة العامّة آنذاك تعتبر أنّ إخراج النساء ليحاربن مباشرةً شيءٌ معيب، فلو صحّت هذه الروايات لأعطت مضموناً ثقافياً تاريخيّاً في وعي النساء، أمّا لو لم تصحّ واعتُبرت مختَلَقَة فهذا يعني أنّ الواضعين قاموا باختلاق هذه الروايات إمّا في مقابل نزعات نسويّة كانت تريد أن يكون لها حضور في

(١) الكافي ٥: ٩؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢٦.

(٢) انظر: منتهى المطلب ٢: ٨٩٩؛ وجواهر الكلام ٢١: ٧.

(٣) كتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٣٩؛ ومكارم الأخلاق: ٢١٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٠: ١٥٧، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، الباب ٧٨، ح٦.

(٤) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٦٢.

(٥) مسند ابن حنبل ٦: ٧١، ١٦٥، ١٦٦؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٤: ٣٢٦؛ ومسند ابن راهويه ٢: ٤٤٧؛ والإصابة في تمييز الصحابة ٨: ١٨٠؛ وصحيح البخاري ٣: ٢٢٠.

الحياة العامّة في العصر العبّاسي أو في نوع من تركيز أمر النساء في البيت في مقابل خروجهنّ آنذاك.

هذا، والظاهر أنّ سند الحديث صحيح وفق قواعد النقد الحديثي السنّي.

٤ ـ **خبر أنس بن مالك،** قال: قالت أمّ سليم: يا رسول الله، أخرج معك إلى الغزو؟ قال: «يا أمّ سليم، إنّه لم يكتب على النساء الجهاد»، قالت: أداوي الجرحى، وأعالج العين، وأسقي الماء، قال: «فنعم، إذاً»[١].

ودلالته صريحة على عدم وجوب الجهاد عليهنّ، لكنّ الخبر ضعيف السند بجعفر بن سليمان بن حاجب الأنطاكي، حيث لم يرد فيه ما يوثقه.

٥ ـ **ما روته عائشة زوج النبي، عنه**صلى الله عليه وآله، أنّه: سأله نساؤه عن الجهاد، فقال: «نِعْمَ الجهاد الحجّ»[٢].

وهذا الخبر يمكن تصحيح سنده وفق أصول علم الرجال السنّي، ولعلّه عين الخبر الثالث المتقدّم، لكنّه لا يفيد سقوط وجوب الجهاد عن المرأة؛ لأنّ السؤال ـ كما الجواب ـ لا يحتويان إشارةً إلى أنّ الموضوع هو جهاد المرأة، وإن كانت المناسبات السياقية وأنّ السائلين هم نساء النبيصلى الله عليه وآله تعزّز جداً هذا الافتراض.

لكن فلنأخذ بعين الاعتبار افتراضه الحجّ جهاداً مع ما روي من أنّ الحجَّ جهادُ الضعيف والصغير والكبير.

٦ ـ **خبر عائشة،** أنّها قالت: يا رسول الله، نرى الجهاد أفضل العمل، أفلا نجاهد؟ قال: «لا، لكنّ أفضل الجهاد حجّ مبرور»[٣].

والظاهر أنّ الحديث صحيح الإسناد عند أهل السنّة[٤]، كما أنّ دلالته واضحة، وإن كان في إطلاقه أفضليّة الحجّ من القتال في سبيل الله في صدق عنوان الجهاد تأمّلٌ؛ إذ الحديث يثبّط عن

(١) مجمع الزوائد ٥: ٣٢٤؛ والمعجم الأوسط ٣: ٣٤٧ ـ ٣٤٨.

(٢) صحيح البخاري ٣: ٢٢١؛ والجامع الصغير ٢: ٦٧٥.

(٣) صحيح البخاري ٢: ١٤١، و٣: ٢٠٠.

(٤) انظر: الألباني، إرواء الغليل ٥: ٧.

الجهاد ويرغّب في الحج، وهو محلّ استفهام. إلا إذا أريد من ذلك أنّ الحجّ هو أفضل الجهاد للنساء خاصّة، مع افتراض سقوط كلمة (لَكُنَّ) من الرواية أو تقديرها، أو قراءة «لكن» بصيغة «لكُنّ».

واللافت أنّ الرواية تفترض في مطلعها أنّ الجهاد خير العمل، وهذه قضيّة وقعت موقع النقاش بين السنّة والشيعة، مع الأخذ بعين الاعتبار "حيّ على خير العمل" في الأذان والإقامة عند الشيعة، الأمر الذي قد يضع هذه الرواية في سياقات مذهبيّة معيّنة، والله العالم.

٧ ـ **خبر أم كبشة**، قالت: يا رسول الله، أتأذن أن أخرج في جيش كذا وكذا؟ قال: «لا»، قالت: يا رسول الله، إنّه ليس أريد أن أقاتل، إنّي أريد أن أداوي الجرحى والمرضى أو أسقي المرضى. قال: «لولا أن تكون سنّة، ويقال: فلانة خرجت، لأذنت لك، ولكن اجلسي»[١].

ولكنّ هذا الحديث يعارض الحديث الرابع المتقدّم، كما يعارض ما ثبت صحيحاً وتاريخيّاً من أنّ بعض النساء كنّ يخرجن إلى الجهاد لمثل المداواة، كما في الخبر الصحيح عن أمّ سليم قالت: كان النبيﷺ يغزو معه نسوةٌ من الأنصار فتسقي الماء وتداوي الجرحى[٢]. من هنا يترجّح أن يكون في الأمر خصوصيّة دفعت النبيَّ للتحفّظ، ولعلّ الخصوصيّة في نفس تلك المرأة ـ أم كبشة ـ إذ ربما يكون خروجها له وضعه الخاصّ.

هذا، وأم كبشة لا موجب لتوثيقها، سوى أنّها من الصحابيات، ويبدو أنه ليس لها إلا هذا الحديث، ولا معلومات إضافيّة حولها سوى أنها من قضاعة[٣]، ولا نقول بنظريّة عدالة الصحابة بعرضها العريض، فالخبر ضعيف السند.

٨ ـ **خبر عائشة**، قالت: قلت: يا رسول الله، هل على النساء جهاد؟ قال: «نعم، عليهنّ جهاد لا قتال فيه: الحجّ والعمرة»[٤].

---

(١) مجمع الزوائد ٥: ٣٢٣؛ ومصنّف الكوفي ٧: ٧٢٨؛ والآحاد والمثاني ٦: ٢٤٢؛ والمعجم الكبير ٢٥: ١٧٦.

(٢) مجمع الزوائد ٥: ٣٢٤.

(٣) انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى ٨: ٣٠٨؛ وابن ماكولا، الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والألقاب ٧: ١٥٧؛ وابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة ٥: ٦١٠.

(٤) عوالي اللآلي ١: ٢١٣؛ ومسند أحمد ٦: ١٦٥؛ وسنن ابن ماجة ٢: ٩٦٨؛ وصحيح ابن خزيمة ٤: ٣٥٩.

والظاهر تصحيح السند وفق أصول أهل السنّة[١]، والدلالة ظاهرة، وهناك نصوص أخَر ضعيفة السند جداً[٢].

وبهذا نستنتج أنّه لم يصحّ أيّ خبر عند الإمامية في إسقاط وجوب الجهاد على المرأة، أما عند أهل السنّة فالظاهر وجود ثلاثة أخبار صحيحة على الأقلّ، ومجموع النصوص يبلغ ثمانية، لكنّ جملة من روايات أهل السنة ترجع إلى سند واحد أو متقارب، ينتهي إلى عائشة بنت طلحة عن أمّ المؤمنين عائشة، ممّا يقلّل من نسبة سرعة حصول اليقين بصدور الحديث، ومثل هذا العدد القليل من الأخبار ـ بعد حذف ما لا دلالة له ـ لا يورث اطمئناناً بالصدور، وقد بحثنا بالتفصيل في كتابنا "حجية الحديث" بأنّ حجيّة الخبر خاصّة بالخبر الاطمئناني. بل لو صحّت هذه الأخبار وأورثت العلم العادي بالصدور لما دلّ بعضها إلا على إسقاط الوجوب، دون مرجوحيّة جهاد المرأة، بل لو دلّ على المرجوحيّة يصعب تعميمه لكلّ عملٍ شاق، حيث يختصّ بما كان فيه مظنّة بذل المهج.

النصوص بين تكريس عنوان "الذكورة" وتطبيق عنوان "الضعف وعدم المكنة"

والسؤال هنا: هل جاءت هذه النصوص لتأخذ المرأة بعنوانها أو بعنوان الضعف النوعي عن الحروب آنذاك؟ هذا الموضوع في غاية الأهميّة.

يمكن تقوية الاحتمال الثاني بقرائن مثل جعل جهادهنّ الحجّ، وهو جهاد الضعيف، ومثل موافقته على خروجهنّ للحرب في غير مباشرة القتال، وأمثال ذلك، ولا أقلّ من الشكّ الحقيقي الراجع للأخذ بالقدر المتيقّن وفقاً لما قرّرناه في الأصول من نفي "أصالة الموضوعيّة في العناوين" عند الشكّ الحقيقي.

ب ـ مرجعيّة السيرة النبويّة، بيان وتعليق

ثاني الأدلّة هنا هو ما ذكره السيّد الخوئي، من سيرة النبيّ صلى الله عليه وآله، حيث لم يكن يعهد أنّه يخرج

---

(١) انظر: إرواء الغليل ٤: ١٥١.

(٢) انظر: فقه الصادق ١٣: ٢٦.

النساء أو يطالبهنّ، ولو كان الجهاد واجباً عليهنّ لكان من الطبيعي أن يتعامل معهنّ تعامله مع الرجال(١).

وهذا الوجه جيّد لولا محذور أنّ طبيعة الحرب في تلك الأيام وطبيعة الحياة عموماً لم تكن تجد عظيم فائدة في مشاركة النساء في القتال؛ لصعوبة الحرب وضعف النسوة جسديّاً عادةً عن مثلها، ولهذا وجدنا أنّ خروج النساء مع النبيّ صلى الله عليه وآله إلى الغزوات كان لمثل مداواة الجرحى وصنع الطعام، وأنهنّ لم يشاركن في القتال، إلا ما روي في بعض المصادر السنّية عن أمّ عمارة الأنصاريّة، وأنها كانت تقاتل يوم أحُد ذبّاً عن النبيّ صلى الله عليه وآله(٢)، فلعلّ الجهاد كان واجباً عليهنّ لكنّ النبيّ لم يرَ فيه مصلحةً آنذاك في غير دائرة المساعدة دون القتال، والسيرة والفعل دليلان لُبّيّان يقتصر فيهما على القدر المتيقّن. كما لا ينبغي الغفلة عن أنّ الجهاد لا يختصّ بالقتال الفعلي المباشر، فمن يداوي الجرحى في ساحة المعركة أو يقوم بالدعم اللوجستي فهو يجاهد، ولعلّ هذا المقدار هو ما كان يطلبه النبيّ صلى الله عليه وآله منهنّ لإمكانه لهنّ، ولم يكن الجيش بحاجة إلى أكثر من ذلك، بل ربما كان في الأمر مضرّة.

وعليه، يلاحظ على الفقهاء أنهم فصّلوا في شرط الذكورة بين الجهاد الابتدائي والدفاعي، ولم نفهم هذا التفصيل أيضاً، فإذا كان مدرك سقوط الجهاد عن المرأة في الابتدائي انصراف أدلّة الجهاد، فهذا متساوي النسبة إليهما، وإذا كان هو الروايات فكذلك، وإذا كانت سيرة الرسول صلى الله عليه وآله فجهاد الرسول في أغلبه دفاعيٌّ بالمعنى العام؛ لأنّ النبي كان يقاتل من يكيدون بالإسلام ويخطّطون لإسقاطه، وقد أخرجوه من دياره، فأراد العودة إليها وهكذا، فسيرته دالّة على سقوط الوجوب في الدفاعي أكثر من الابتدائي، ولم نعثر على أيّ دليل يصحّح هذا التمييز، إلا العنوان الثانوي القائل بأنّ الدفاع دفاعٌ عن بلاد المسلمين، والمصلحة العليا تقتضي مشاركة الجميع، لكنّ هذا ليس كلاماً في العنوان الأولي، وإطلاق وجوب الدفع على القادر لم نجد له دليلاً، أفهل يشمل غير البالغ مع سقوط التكاليف عنه؟! إلا بالعنوان الثانوي.

---

(١) منهاج الصالحين ١: ٣٦٢؛ وانظر: فقه الصادق ١٣: ٢٥.

(٢) انظر: تهذيب الكمال ٣٥: ٣٧٢؛ وراجع جملة النصوص في: الجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة ٢: ١٠١٣ ـ ١٠١٧.

والظاهر أنّ مستند الفقهاء هنا هو تصوّرهم أنّ مختلف نصوص الجهاد في الإسلام تتكلّم عن جهاد الطلب، وهي فكرة سوف نعالجها عند الحديث المستقلّ عن الجهاد الابتدائي.

والنتيجة هو القول باشتراط الذكورة في الجهاد مطلقاً ـ عدا الدفاع الشخصي أو العنوان الثانوي ـ إذ قبلنا تخصيص الكتاب بالآحاد، وقلنا بحجيّة الآحاد، أو اعتبرنا أنّ مجموع هذه النصوص المتقدّمة يفيد الاطمئنان بالصدور، أو قلنا بأنّ آيات الجهاد فهمها المسلمون الأوائل خاصّةً بالرجال؛ لذا لم يكن هناك سؤال هام عن الموضوع، بلا فرق في ذلك بين الدفاعي والابتدائي. وكلا الأساسين باطل؛ لعدم التخصيص من جهة، وعدم السؤال كان لضعف النساء فيكنّ مشمولات لملاك الضعف العام الحاكم في كتاب الجهاد عامّة، لا لعنوانيّة الذكورة أو الأنوثة.

فالظاهر شمول حكم الجهاد مطلقاً للرجال والنساء في الابتدائي والدفاعي، ضمن ملاك ما تتحقّق به الكفاية، وما يراه حاكم المسلمين، وما لا يكون فيه حال المرأة حال الضعف عن المشاركة، كما في أغلب الحالات في الأزمنة الماضية، ولم تخلّ مشاركتها بأيّ عنوان آخر، إلا إذا قيل بأنّ الضعف النوعي فيهنّ أسقط التكليف نوعاً حتى في حال القدرة.

وبناءً على ذلك كلّه، يتبيّن أنّ الإسلام وإن أوجبت إطلاقات الكتاب الكريم فيه شمول الحكم في الجهاد للرجل والمرأة، إلا أنّه حيث كان الجهاد عندنا دفاعياً فقط أمكن فهم هذه المشروعيّة في سياق حاجة المجتمع الإسلامي إلى مشاركة المرأة في هذا الموضوع، ومعه فلا نفهم وجود رغبة أو توجّه عام لمشاركة المرأة في مثل هذا النوع من الأعمال إلا حيث تستدعي الضرورة وإن لم يكن هناك منع بملاحظة العناوين الأوليّة، بل إنّ إخراج الرسول صلى الله عليه وآله للنساء إلى الحرب لأعمال دعم وإسعاف رغم إمكانيّة اعتماد الرجال لهذا العمل لا أقلّ في بعض الحروب، شاهدٌ على أنّ الطبيعة الأنثوية لا تتنافى مع هذا النوع من الأعمال، ممّا ينتج أنّ قضية التنافي مع الطبيعة الأنثوية ليست أمراً دينياً بقدر ما هي عنوان واقعي، فلو ثبت أنّ عملاً ما ينتج آثاراً سلبية على شخصية المرأة ـ فرداً أو نوعاً ـ فإنه يمكن المسير إلى مرجوحيته نظراً لما يُنتجه، لكنّ ذلك يكون بالعنوان الثانوي دون الأوّلي.

٥. شرط القدرة (البدنيّة)

خامس الشروط هنا هي القدرة، بمعنى سقوط الجهاد عن الأعمى والأعرج والمقعد والشيخ الهمّ والمريض والفقير وأمثالهم.

وقد استدلّ لهذا الشرط ـ بعد استبعاد توظيف الإجماع المحكي والمحصّل؛ انطلاقاً من احتماله المدركيّة، فلا يكون حجّة ـ بوجوه:

٥. ١. النصّ القرآني وشرط القدرة (أو نماذج من حالات المعافاة من الجُنديّة)

أوّل المستندات هنا هو النصّ القرآني، وقد جاء ضمن آيتين:

١ ـ قوله تعالى: ﴿**لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ**..﴾ (الفتح: ١٧).

وشرح الاستدلال بالآية أنّها وقعت في سياق الحديث والمحاججة مع المتخلّفين عن القتال، ثم بيّنت أن من يحقّ له التخلّف ولا حرج عليه إنّما هو الأعمى والأعرج والمريض، فتكون واضحةً في إسقاط الوجوب عنهم.

والذي يبدو أنّ ذكر هؤلاء الثلاثة جاء للمثاليّة لمطلق العاجز غير القادر على القتال لا لخصوصيّةٍ في الثلاثة، وذلك بمناسبات الحكم والموضوع وبإلغاء الخصوصيّات عرفاً، ومعنى ذلك التوسعة والتضييق، أمّا التوسعة فبالشمول لمطلق العاجز حتى لو لم يتعنون بالعناوين الثلاثة كالشيخ الهرم الكبير، وأمّا التضييق فلوجوبه على الثلاثة حينما لا يصدق عليهم العجز والضعف، مثل أن يشارك الأعرج في الحرب في مثل عصرنا، فإنّه في العصور السابقة قد يصعب ذلك عليه، أمّا في مثل عصرنا فقد تكون الأمور مختلفة في بعض مصاديق الجهاد، وعليه فلا موضوعيّة للعناوين الواردة في الآيات والروايات هنا، بل الموضوعيّة للعجز، وهو عنوان متحرّك زماناً وأفراداً ومكاناً و..

ولهذا نلاحظ على بعض الفقهاء كالشيخ النجفي والسيد الروحاني[1]، أنّهم عنونوا هذا الشرط بالسلامة من العمى والإقعاد والمرض، مع أنّ الشرط ليس هذه الثلاثة، وإنّما العجز، كما

(١) انظر: فقه الصادق ١٣: ٢٨.

أنّه لا يُراد بالعجز عنه ما قابل القدرة العقليّة المأخوذة في تمام التكاليف، بحيث لا يقدر على القيام بالفعل، بل العجز العرفي، وإلا فلا معنى لذكر ذلك في أكثر من آية، مع أنّه من الواضحات، فعدم قدرة الأعرج على الذهاب، لا ينافي إمكان الذهاب عقلاً، والمرض كذلك.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ الْمُعَذِّرُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ لِيُؤْذَنَ لَهُمْ وَقَعَدَ الَّذِينَ كَذَبُوا اللهَ وَرَسُولَهُ سَيُصِيبُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ * لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا للهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة: ٩٠ ـ ٩١).

وهذه الآية أوضح من سابقتها في أخذ العنوان الرئيس في لسانها، وهو الضعف بتمام أشكاله بما فيه الضعف المالي، فيكون هو المعيار، وتكون الآية الثانية توضيحاً للأولى في هذا المجال، لا سيما أنّ الثانية أيضاً قد وقعت ضمن سياق الاستئذان والتخلّف عن الجهاد فيما قبلها وفيما بعدها.

٥ـ(٢ـ٣)ـ مرجعيّتا: الأصل، وقاعدة نفي الحرج

ذكر بعض الفقهاء[١] هنا دليلاً وهو التمسّك بالأصل في العاجزين.

وهذا الأصل لا معنى لإجرائه بعد وجود مطلقات الجهاد وعموماته، فإنّ الأصول فرع فقدان الحجج، فلا بدّ أوّلاً من النظر في الأدلّة لرصد إطلاقاتها وعموماتها، ولو بمثل دعوى الانصراف، ثمّ الذهاب إلى الأصل. وأمّا الأصل بمعنى اشتراط القدرة في التكليف فهو صحيح، لكنّه يجب التأكّد من أنّ عنوان العجز المأخوذ هنا هل هو من نوع سلب القدرة أو لا؟ والمفهوم منهم أنّه ليس هذا هو المنظور قطعاً؛ لوضوح الموقف فيه.

كما استند آخرون لقاعدة نفي الحرج[٢].

إلاّ أن التمسّك بقاعدة نفي الحرج في باب الجهاد قد يكون مشكلاً؛ لأنّ باب الجهاد وأمثاله مبنيٌّ على الحرج والمشقّة والضرر، فإذا استدعى في هذا المورد حرجاً أو مشقةً أو ضرراً فيصعب التمسّك بالقاعدة فيه، إذا كان المورد مشمولاً لوجوب الجهاد، ومرجع ذلك عدم إحراز انعقاد

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ٨.

(٢) المصدر نفسه؛ وفقه الصادق ١٣: ٢٨.

إطلاق في القاعدة يشمل هذا الباب، إلاّ ما تأكّدنا من شموله له، وإلا لزم تخصيص القاعدة، مع أنها آبية بلسانها ـ لا سيما القرآني ـ عن التخصيص، وهكذا الحال في قاعدة نفي الضرر.

ونتيجة البحث هو ثبوت اشتراط القدرة البدنيّة في الجهاد، بحيث لا يصدق عليه أنّه عاجز عرفاً عن المشاركة فيُعفى منها.

من هنا، لا نرى كثير فائدة ـ خلافا لما فعلته بعض الكتب الفقهيّة عند الشيعة والسنّة ـ في البحث عن حدود العَرَج المسقط للوجوب، أو حكم العَوَر، أو حكم ما لو كان معه من يُعينه؛ لأنّ هذه كلّها مصاديق خارجية يُرجع فيها إلى خبرات جيش المسلمين وطبيعة الظروف، والعبرة بتحديد العنوان الموجب للسقوط، وهو العجز العرفي، دون الضرر كما عبّر ابن قدامة في المغني، وإن ورد التعبير به في قوله تعالى: ﴿ **لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ**..﴾ (النساء: ٩٧).

من هنا، يظهر أيضاً أنّه لا يوجد مستند للتفريق بين الجهاد الابتدائي والدفاعي في هذا الشرط، إلا على مستوى العنوان الثانوي السابق، إذ لا عين ولا أثر لهذا التمييز في الأدلّة هنا.

أ. حكم الاستنابة في الجهاد، حالة العاجز

تعرّض الفقهاء لما إذا عجز المكلّف عن المشاركة الشخصيّة في الجهاد، فهل تجب عليه استنابة غيره أو لا؟

المعروف بينهم وجوب الاستنابة مع القدرة عليها، فيما ذهب جمعٌ إلى عدم الوجوب، مكتفين بالقول بالاستحباب. ولا بدّ لنا من النظر في مستندات المواقف هنا للخروج بنتيجة.

أدلّة وجوب الاستنابة مع العجز الشخصي، قراءة نقديّة

استند الفقهاء لإثبات وجوب الاستنابة، على عدّة أدلّة:

الدليل الأوّل: التمسّك بآيات الجهاد المالي التي أشرنا إليها سابقاً، مثل قوله تعالى: ﴿**وَجَاْهِدُوْا بِأَمْوَاْلِكُمْ وَأَنْفُسِكُم**﴾ (التوبة: ٤١)، وذلك على أساس أنّ الآيات والروايات قد فرضت تكليفَين هما: الجهاد بالنفس والجهاد بالمال، وحيث لم يقم المكلّف بأحدهما لزمه الإتيان بالآخر مع قدرته عليه، ولا معنى للإنفاق هنا إلا الاستنابة.

إلا أنّ آيات الجهاد المالي ورواياته أجنبيّةٌ عن باب الاستنابة، فنحن نبحث عن وجوب الاستنابة بوصفه عنواناً أوّليّاً يثبُت عند العجز عن الجهاد النفسي، وهذه الآيات إنّما فهم منها الفقهاء وجوب الاستنابة على أساس أنّه لم يكن هناك قديماً من معنى للجهاد المالي إلا أحد مصداقين ـ عادةً ـ أحدهما تجهيز المقاتل نفسه، وثانيهما تجهيزه غيره على تقدير عدم المشاركة المباشرة، ولهذا حيث ذهب بعضهم إلى عدم اجتماع الوجوبين في الجهادين حكموا بوجوب الاستنابة.

إلا أنّ الصحيح ـ كما تقدّم ـ استقلال الوجوبات في النفسي والمالي عن بعضهما، والجهاد المالي إذا كان متحقّقاً سابقاً بتجهيز غيره، فاليوم يصدق من دون هذا العنوان بصورته القديمة كما مرّ، كما أنّ تجهيز الآخر لا يُساوق الاستنابة، ففي الاستنابة يكون أحد الطرفين نائباً عن الآخر وقائماً مقامه، بحيث فهموا منها أن يُرسله عن نفسه، وكأنّه يُشارك في القتال، مع أنّ هذا المعنى لا يلوح من آيات الجهاد المالي إطلاقاً، بل هي إنّما تطلب دعم الجيش مادّياً، سواء وجب عليك الجهاد النفسي أم لا، وسواء حصل مفهوم الاستنابة أم لا، فلا ربط قهريّاً لعنوان الجهاد المالي بعنوان الاستنابة التي بحثها الفقهاء هنا.

ولا فرق في ردّ هذا الاستدلال بين القول بوجوب الاستنابة والقول باستحبابها، فنحن هنا لا ننفي عنوان الوجوب، وإنما ننفي عنوان الاستنابة نفسه.

الدليل الثاني: التمسّك بالعمومات الدالّة على الأمر بالتعاون على البرّ والتقوى، كقوله تعالى: ﴿.. وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (المائدة: ٢)، على قاعدة أنّ الاستنابة مصداقٌ للتعاون على البرّ والتقوى.

وهذه الآية تفيد الاستحباب على أبعد تقدير، لكن استحباب الدعم المالي دون الاستنابة بمعناها الحرفي:

أ ـ أمّا إفادة الاستحباب، فلأنها لو أفادت الوجوب للزم التعاون على المستحبّات أيضاً، تمسّكاً بإطلاق البرّ والتقوى الشامل للمستحبّات، وهذا ما لا يقول به أحد، إذ لا يُتصوّر ـ عقلائيّاً ـ وجوب التعاون على أمرٍ هو بنفسه مستحبّ لا يجب الإتيان به، من هنا لا يمكن التمسّك بها لإثبات وجوب التعاون في غير الواجبات التي ثبت وجوبها مسبقاً.

ب ـ وأما أنّه استحباب الدعم المالي، فلأنّ الدعم المالي من غنيٍّ لآخرَ فقير، حتى يشارك الفقير بنفسه في الجهاد، كافٍ في صدق عنوان التعاون، فالعرف يرى مشاركة زيدٍ بماله وعمرو بنفسه نوعاً من التعاون، فالآية يُشبع حيثيّتَها هذا المقدارُ، أمّا مفهوم الاستنابة، بأن يكون الثاني نائباً عن الأوّل قائماً مقامه، تماماً كالحجّ، كما هو ظاهر الكلمة، فهذا ما يصعب استفادته من الأمر بالتعاون؛ لعدم توقّف عنوان التعاون عليه.

وعليه، فآية التعاون لا تعطي أزيد من وجوب أو استحباب الجهاد المالي هنا، دون الاستنابة وأمثالها.

الدليل الثالث: التمسّك بقاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور، وذلك على أساس أنّه كان يجب عليه الجهاد، وتعسّر عليه الخروج بنفسه، لكن أمكنه الخروج بغيره، فإذا سقط ذاك المعسور، فإنّه لا يسقط به الميسور.

وهذه القاعدة هنا إنّما جاءت ـ كبحث الاستنابة بتمامه ـ نتيجة التباس مسألة الجهاد المالي، حيث ظنّ الفقهاء أنّ الجهاد المالي من توابع وأطراف الجهاد النفسي، فإذا تعسّر جزءٌ ـ وهو النفسي ـ لا يسقط الجزء الآخر.

غير أنّه قد تقدّم سابقاً أنّ الجهادين فريضتان مستقلّتان لا تتبع إحداهما الأخرى، وعليه، فإذا عجز عن المشاركة بنفسه، سقطت المشاركة بالنصوص الخاصّة المتقدّمة، فيبقى وجوب الجهاد المالي على حاله، وهو لا يساوق ـ كما بيّنا ـ مفهوم الاستنابة. وليس الجهاد المالي ممّا يصدق عليه أنّه ميسور الجهاد النفسي حتى يبقى نتيجةَ هذه القاعدة هنا.

وربما نتيجة هذا الالتباس، رأينا السيد علي الطباطبائي يتجه لإسقاط عموم قاعدة الميسور بدليل الآيات هنا؛ لأنّ الآيات هنا تسقط الجهاد عن المسلم مطلقاً، ولو كان يجب عليه الوجود الضعيف للجهاد والمتمثل بالاستنابة لبيّنت الآيات ذلك، فيقع التعارض بين إطلاق آيات السقوط هنا وبين إطلاق قاعدة الميسور، وكما يمكن تخصيص الآيات بقاعدة الميسور كذا يمكن تخصيص القاعدة بالآيات، وعبر ذلك استفاد الطباطبائي السقوط في الطرفين حيث لا ترجيح، فيرجع إلى أصالة عدم الوجوب[1].

---

(١) رياض المسائل ٧: ٤٤٩.

والوجه في خطأ المعالجة التي قدّمها الطباطبائي، أنّ الجهاد المالي لا يصدق عليه ميسور الجهاد النفسي، بل هما جهادان مستقلان، وأنّ الميسور لا بدّ وأن يكون مما يصدق عليه ميسور ذلك المعسور، دون مطلق الأمر المتيسّر، كما تقرّر في بحث هذه القاعدة من أصول الفقه، ودفع المال ليس ميسورَ الجهاد النفسي؛ لأنّه لم يكن جزءه أو شرطه شرعاً، بل كان مصاحباً أو ملازماً له عرفاً آنذاك في بعض الموارد، وهذا لا تجري فيه قاعدة الميسور من رأس، لا أنّها تجري وتقع المعارضة بين الإطلاقين.

يُضاف إلى ذلك أنّه لو بنينا في قاعدة الميسور على أنّ دليلَها غير قرآني، فإنّه لا معنى للتساقط في الموردين والرجوع إلى أصالة عدم الوجوب؛ بل المفروض أنّ المورد من موارد التعارض بين العامّين من وجه، فيُطرح فيه مفاد قاعدة الميسور لو كان دليلها غير قرآني، ويؤخذ بالنصّ القرآني؛ لأنّ ذلك مصداق أخبار الطرح، فتأمّل جيّداً.

الدليل الرابع: عمومات الجهاد المتشدّدة في أمره؛ إذ يمكن أن تشمل المباشرة والنيابة عند العجز عن المباشرة.

إلا أنّ هذا الوجه غير صحيح؛ ذلك أنّه إن أريد التمسّك بعمومات الجهاد المالي فيجاب عنه بما تقدّم من عدم تلازم الجهاد المالي مع مفهوم الاستنابة، بل واستقلاله عن الجهاد النفسي، فيعمّ الدليل حالة العجز وعدمها. وأمّا إن أريد عمومات الجهاد النفسي فالحقّ أنّ ظهورات أدلّة الجهاد منصرفة عن مسألة الاستنابة، بل هي ظاهرة في مباشرة القتال بقرائن التضحيات، وأنّهم لا ينزلون ولا يطؤون مكاناً إلا كُتب لهم به عمل صالح، وكذا الحديث عن الشهادة، ذلك كلّه يجعل أدلّة الجهاد النفسي دالّةً على المباشرة، أو لا أقلّ من عدم ظهورها في المفهوم القابل للنيابة، وإلا كانت أدلّة الصلاة القرآنيّة شاملةً للنيابة أيضاً بالملاك نفسه.

وقد التفت السيد محمّد حسين فضل الله إلى نكتة ظريفة هنا[1] **يمكن تطويرها بهذه الصياغة،** وهو أنّ العقلاء لا يتعقّلون النيابة في أمرٍ يفضي ـ ظنّاً أو احتمالاً معتدّاً به ـ إلى الموت، أو لا أقلّ يرون ذلك خلاف العادة أو الطبع الأوّلي، مما يساعد على صرف أدلّة الجهاد عن مسألة النيابة فيه.

(١) كتاب الجهاد: ١٧٨.

وهذا الكلام، وإن احتمل النقاش في بعض زواياه، لكنّه قرينة عرفية، تجعل ظهور الآيات في الأعمّ من المباشرة وغيرها مستبعَداً.

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّه لو كانت النيابة واجبةً من باب الجهاد النفسي لكان من المفترض بالآيات المفيدة لسقوطه بسبب الضعف أن تشير إلى هذا الموضوع؛ إذ هي بصدده، مع أنّنا لم نجد فيها، ولا في الروايات، مثل هذه الإشارة إطلاقاً.

الدليل الخامس: خبر أبي البختري، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه (أنّه سُئل): «أنّ علياًعليه السلام سُئل عن الإجعال (جعال ـ إجعال) الغزو؟ فقال: لا بأس به أن يغزو الرجل عن الرجل، ويأخذ منه الجُعل»[1]، ويُسندُ هذا الخبر بما دلّ على أنّ من جهّز غازياً كان له مثل أجره.

ويناقش:

أوّلاً: إنّ الرواية ضعيفة السند بوهب أبي البختري المشهود عليه بالكذب، فلا يحتجّ بها، ولا يُحرز استناد الأصحاب إليها حتى تنطبق عليها قاعدة الجبر السندي. وما قاله السيد العاملي فيه غرابة، حيث قال: «وأبو البختري سعيد بن فيروز، قيل: إنّه من خواصّ أمير المؤمنينعليه السلام. وقد وثّق في رجال العامّة وقالوا: فيه تشيّع قليل. وروى الخبر الشيخ بسند معتبر فيه محمّد بن عيسى أبو أحمد»[2]، فإنّ أبي البختري في هذه الطبقة يقع في القرن الثاني الهجري، وسند الطوسي يمرّ أيضاً بأبي البختري، فراجع.

ثانياً: إنّها لا تختصّ بحالة العجز التي نبحث عنها، ولهذا تشمل حالة القدرة، وسيأتي بحثُها.

ثالثاً: إنّ ما دلّ على تجهيز الغازي أو استخلافه في أهله، لا يدلّ على أزيد من الجهاد المالي، وقد تقدّم عدم الملازمة.

والنتيجة: إنّه لم يصحّ دليلٌ على وجوب الاستنابة أو حتى استحبابها. نعم هي مشروعة للعاجز، أمّا الجهاد المالي فهو واجب مطلقاً على العاجز وغيره مع القدرة على المال، بلا ربطٍ له بمفهوم الاستنابة، فما ذهب إليه الفقهاء من وجوب أو استحباب الاستنابة لم نعثر له على وجهٍ صحيح.

---

(١) قرب الإسناد: ١٣٢ ـ ١٣٣؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٧٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٣٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، الباب ٨، ح١.

(٢) مفتاح الكرامة ٢١: ١٢٠.

ب. حكم الاستنابة في الجهاد، حالة القادر

عقد الفقهاءُ ـ بمناسبة الحديث عن حكم الاستنابة حال العجز ـ بحثاً في حكمها مطلقاً، حتى لو كان قادراً بنفسه على الجهاد، فهل يجوز له مع القدرة استنابة غيره أو لا بدّ من المباشرة؟

ذهب فريقٌ من الفقهاء إلى جواز الاستنابة في هذه الحال، وقد استند في هذا الحكم إلى عدّة وجوه:

أدلّة جواز الاستنابة مع القدرة الشخصيّة

١ ـ التمسّك بخبر أبي البختري المتقدّم، مع ما تقدّم مما يعزّزه من الروايات.

وهذا الوجه ضعيف لضعف سند الخبر، مضافاً إلى أنّ الحث على تجهيز الآخرين تكليفٌ آخر لا ربط له بالجهاد النفسي، كما تقدّم مراراً.

٢ ـ ما ذكره الشهيد الثاني، من أنّ الغرض من الواجب الكفائي هو تحقّق مطلوبه في الخارج، وهو أمرٌ يصدق سواء جاهد بنفسه أم استناب، لتحقّق ملاك الواجب الكفائي بذلك[١].

وهذا الكلام مرجعه ـ بالتحليل ـ إلى أنّ المكلّف يُسقط التكليف بالجهاد عن نفسه بإعدام موضوعه، فعندما يجهّز غيره على نحو النيابة، فهو يقوم بتحقيق عنوان «ما به الكفاية» في الخارج، فإذا تحقّق سقط التكليف عنه وعن غيره، بخروج من به الكفاية.

إلا أنّ هذا الكلام لا ربط له أيضاً بمسألة الاستنابة ـ بمفهومها الفقهي ـ لأنّ هذا الوجه يثبت مُسقطيّة تجهيز الآخر بحيث تتحقّق الكفاية مطلقاً، سواء حصلت الاستنابة أم لم تحصل، ما دام التكليف يسقط بتحقّق مطلوبه في الخارج، فلا يكون دليلاً على الاستنابة بعنوانها.

لكنّ السؤال: هل هذا الوجه صحيحٌ في نفسه بقطع النظر عن مفهوم الاستنابة، بحيث يجوز للقادر على الجهاد أن يُسقط التكليف بالجهاد عن نفسه بدفع المال للآخرين أو لا؟

الظاهر الجواز وفق القواعد، إلا أنّه مع ذلك ثمّة ما يحدونا للتوقّف، على أساس أنّ هذا الأمر ـ في غير حال العذر ـ يؤدّي إلى الفرار من الجهاد والتحايل عليه، كما يفضي إلى فسح المجال للأغنياء لعدم المشاركة في القتال، ما دام بإمكانهم تجهيز غيرهم، وحتى في مثل عصرنا يعني ذلك

---

(١) مسالك الأفهام ٣: ١٦.

أن يحثّ الإنسان غيره على الجهاد كي يُعفي نفسَه، ونحن نتوقّف في مثل هذا القصد، ونشكّ في رضا الإسلام عن مثل هذا التصرّف المشوب بتساؤل أخلاقيّ، فالمسألة وإن كانت صحيحةً وفق القواعد، إلا أنّها مشوبة بخرق قيمٍ إسلامية، مما يجعلني ـ شخصيّاً ـ في دائرة شكّ حقيقي في نسبة الأمر إلى الله تعالى، وهو العالم.

٣ ـ الإجماع الظاهر من بعض الكلمات(١).

لكنّه ضعيف؛ لاحتمال المدركيّة، فضلاً عن عدم تعرّض كثيرين للمسألة.

ونتيجة البحث: جواز تجهيز الآخر أو استنابته وإن لم تتعيّن، وإسقاط التكليف عن النفس بذلك بتحقّق المطلوب خارجاً، مع تحفّظ شخصي لنا في الأمر، فالأحوط عدم قصد ذلك. لكن لو صادف بتجهيزه غيره ـ لا على نحو هذا القصد ـ تحقّقُ المطلوب، بحيث سقط عن نفسه فلا بأس، وهذا كلّه في غير حالة التعيّن عليه كما لو اختاره وليّ الأمر بشخصه، فإنّ الأمر لا يسقط عنه بعد إرادة مشاركته على نحو المباشرة، ضمن البيان الذي سبقت لنا الإشارة إليه، فراجع.

٦. شرط القدرة الماليّة

سادس الشروط التي ذُكرت للجهاد هي القدرة الماليّة، بمعنى عدم وجوب الجهاد على من ليست عنده الإمكانات الماديّة للتجهّز للخروج للحرب. وقد أطبقت كلمات الفقهاء على هذا الشرط، وإجماعهم ليس بحجّة لمدركيته، كما سنرى.

والمستند الرئيس لهذا الشرط هو قوله تعالى: ﴿**لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا للهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ * وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ * إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَاءُ رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطَبَعَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ (التوبة: ٩١ ـ ٩٣).

وعصارة هذا الشرط ـ في ضوء الآية الكريمة ـ سقوط وجوب الجهاد للعجز عن المشاركة فيه بسبب ضعف الإمكانات المادية عند المكلّف من جهة، وعند الجهة المنظّمة للجهاد من جهةٍ أخرى؛ إذ الآية تبيّن أنّ النبيّ اعتذر بأنّه ليس لديه ما يمكّنه من إخراجهم، ومن الواضح أنّ

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: جواهر الكلام ٢١: ٣٠ ـ ٣١.

فرض عجز المكلّف نفسه فرض بديهيّ في الآية، وإلا فلماذا حزِنَ المكلّف لما أبان له النبيّ عجز المسلمين عن إخراجه؟!

والمعيار هو العرف وما يراه الناس، كما وتبعاً لدوره في الحرب؛ فقد يكون أحدهم غير متزّوج فيمكّنه ذلك من الخروج للجهاد؛ لأنّ المال الذي معه يكفيه، على خلاف الحال في المتزوّج الذي يحتاج لمبلغ أكبر حتى يجمع بين النفقة الواجبة على عياله وبين تجهيز نفسه للجهاد، وهكذا اختلاف الأمر بين المحاربين، فمن يجيد القتال راجلاً لا يحتاج لشراء فرس و.. وهكذا الحال بالنسبة إلى قدرة المسلمين أو الدولة على تجهيز المقاتل، فإن ذلك كلّه يتبع هذه المتغيّرات.

من هنا، وانطلاقاً من دلالة الآية، لا يُشترط أن تكون القدرة المالية متحقّقةً من الشخص نفسه بحيث لو لم يقدر على تجهيز نفسه لم يجب عليه الجهاد، بل يشمل الأمر ما لو جهّزته الدولة، فهذا كافٍ، فلو بذل له شخصٌ آخر ـ أكان الدولة أم غيرها ـ مالاً بحيث أقدره هذا المال على المشاركة وجب عليه الجهاد، إذ قد تحقّق عنوان القدرة المالية بذلك.

إلا أنّ بعض الفقهاء تحفّظ في مثل موارد الإجارة، فلو دفع له المال على سبيل الأجرة، هل يجب عليه الجهاد أو لا؟ قيل بعدم وجوبه؛ لأنّه لا يجب عليه تحصيل المال ولا اكتسابه؛ إذ القدرة الماليّة شرطٌ للوجوب، ولا يجب تحصيل شرط الوجوب، فلا يجب عليه قبول الأجرة، وليس ذلك محصوراً بالأجرة، بل يشمل ما لو كان قادراً على تحصيل المال بمعاملةٍ أو بأخرى، فلا تجب عليه؛ لعدم وجوب تحصيل المقدّمات الوجوبيّة للواجب.

التمييز بين شرط القدرة الماليّة في الجهاد وشرط الاستطاعة في الحجّ

إلا أنّ التأمّل في شرط القدرة الماليّة يجعلنا نرى فرقاً بين باب الاستطاعة في الحجّ وشرط القدرة الماليّة في الجهاد، فبقطع النظر عن الحجّ وأدلّته الخاصّة، نلاحظ هنا أنّ العرف يرى الشخص الذي يمكنه تحصيل مالٍ بسرعة عبر معاملةٍ ما ممّن يصدق عليه عنوان «يجد ما ينفق»، أو بتعبير آخر ممّن لا يصدق عليه «لا يجد ما ينفق»، كما هو لسان الآية الكريمة. نعم، لو كان تحصيل المال بحاجة إلى عملٍ ووقت ومقدّمات عديدة فهذا لا يصدق عليه ذلك عرفاً، أمّا لو كانت بسيطةً جداً في متناول اليد، كأن يُستأجَر على الجهاد نفسه، فيصعب عرفاً القول بأنّه غير قادر على الجهاد، فلا ينبغي التعامل بطريقة حرفيّة مع شرط الوجوب هنا كما تقرّر في أصول الفقه، بل

يفترض مراجعة لسان الدليل وماذا يفهم العرف منه. والذي نراه أنّ العرف يعتبرون هذا الشخص قادراً على الخروج للجهاد، وشرط الوجوب إنّما هو القدرة دون الملكيّة، فهم يرون كلّ من له سلطنة على مال ـ ولو بغير الملكيّة كالبذل وغيره ـ ذا قدرةٍ ماليّة على المشاركة.

وانطلاقاً من شرط القدرة الماليّة وصدق عنوان التمكّن، لا فرق فيما قلناه في قبول البذل وغيره بين أنواع الجهاد، تماماً كالقدرة البدنيّة وما شابهها، كما أنّه لا وجه للتفريق بين صورة كون الجهاد واجباً كفائيّاً وصورة تعيّنه بما يوجب التعيّن[1]؛ إذ لم نجد في أدلة المسألة تفريقاً بين جهادٍ وآخر، فإذا صدق عنوان التمكّن بقبول البذل أو الإجارة صار متمكّناً، سواء كان هذا الجهاد دفاعياً أم ابتدائيّاً، وسواء كان كفائيّاً أم انقلب إلى التعيّن، هذا مضافاً إلى أنّنا ناقشنا سابقاً في فكرة الانقلاب، وقلنا: إنّه لا يصير وجوب الجهاد عينيّاً، بل يبقى على كفائيّته، غايته أنّ هذه الكفائية تظلّ تخاطب هذا الفرد الخاصّ، لعدم تحقّق ما به الكفاية بدونه.

كما أنّه لا وجه للتفريق الذي حاوله بعضهم، من أنّ البذل إذا كان متعيّناً للجهاد وجب قبوله وإلا فلا يجب[2]، وكأنّه تأثّر ببعض ما قيل في باب الحج في هذا الموضوع، وذلك أنّه ما دام بُذل له مال لأيّ شيء، يكون قد صدق عليه عنوان المتمكّن من الجهاد، حتى لو كان البذل عاماً. لكن يُشترط أن لا يكون البذل خاصّاً بغير الجهاد، إذ في هذه الحالة لا يكون تحت سلطانه في الجهاد مالٌ حتى يصدق عليه عنوان القادر، وإن كان تحت يده مال بحيث يستطيع الحجّ به، إذ المهم صدق القدرة على الجهاد دون مطلق وجدان المال، فهذا هو المفهوم من الأدلّة القرآنيّة.

من هنا، لم نفهم تفصيل الشيخ شمس الدين بين البذل من الدولة؛ فيجب قبوله، والبذل من غيرها فلا يجب، بحجّة أنّ بذل الدولة بمثابة تعيّن الوجوب عليه، فببذلها لا يكون محتاجاً إلى النفقة[3]؛ **فإنّ هذا الكلام غير واضح**:

أ ـ أمّا تعيّن الوجوب عليه فلا يستلزمه بذل الدولة، فلو أعلنت الدولة عموماً استعدادها لتوفير الدعم المادي لكلّ من يريد المشاركة في الحرب، لا يكون ذلك تعييناً لأحد، إذ لم تحدّد أحداً، ولو حدّدت بملاك ولاية الأمر وجب الخروج حتى مع عدم توفّر المال، فلا مساوقة بين

(١) فضل الله، كتاب الجهاد: ١٥٥.

(٢) المصدر نفسه: ١٥٥ ـ ١٥٦.

(٣) جهاد الأمّة: ٢٧٩.

الدعم المالي للدولة وبين التعيين من جانب وليّ الأمر.

ب ـ وأمّا صدق كونه غير محتاجٍ إلى نفقة، فهذا يصدق أيضاً لو كان الباذل غير الدولة، كمؤسّسة أو فرد، فلا وجه لهذا التفصيل، ولا يلوح من ظواهر الأدلّة، سوى من ذيل الآية وأنّ النبيّ لا يجد ما يحملهم عليه، إلا أنّ هذا إشارة إلى عدم وجدان الدولة، مع السكوت عن بذلها أو بذل غيرها.

وطبقاً لمجمل ما قرّرناه، لم يعد هناك معنى للبحث الذي طرحه القدماء في اشتراط المسافة الشرعيّة في شرط القدرة المالية، أو البحث في الزاد والراحلة، فذلك كلّه مصاديق يُرجع فيها إلى العرف العام، وإلا فالمعيار الشرعي هو القدرة الماليّة التي لولاها لما قدر على الجهاد عرفاً ـ لا عقلاً ـ كما بيّنا في الشرط السابق، إذ هذا هو المأخوذ في الأدلّة.

القدرة الماليّة ومسألة الدَّين، الصور والأحكام

تعرّض الفقهاء المسلمون هنا ـ بمناسبة الحديث عن القدرة المالية ـ لمسألة الدين، وأنّه هل يكون مانعاً عن وجوب الجهاد أو لا؟

والبحث في هذه المسألة يقع في مقامين:

أ ـ في مانعيّة الدين عن ثبوت وجوب الجهاد

ومعنى ذلك أخذ عدمه شرطاً في الوجوب، فمع الدين لا يجب عليه الجهاد، وهنا تارةً يكون الدين حالاً وأخرى مؤجّلاً، وعلى كلا التقديرين، تارةً يُطالب الدائن بماله، وأخرى لا يُطالب، فهنا صور أربع في داخلها شقوق هي:

الصورة الأولى: أن يكون الدين حالاً ويُطالب الدائن بماله حالاً، وهنا إن كان المدين موسراً بحيث يمكنه تسديد الدين فوراً دون التورّط في عجزٍ مالي، على أن يمكنه بعده كفاية نفسه وعياله وتأمين لوازم خروجه للجهاد، وجب عليه أداء الدين قبل الخروج؛ لدليله، كما يجب عليه الجهاد مطلقاً؛ لشمول عمومات الجهاد له بعد فرض تمكّنه منه. ولا فرق في ذلك بين كون الجهاد قد تعيّن عليه بأمرٍ شخصي من الحاكم ونحوه أو لم يصل إلى هذه المرتبة، كما لا فرق بين الدفاعي والابتدائي، لوحدة الدليل في تمام الصور.

وأمّا إذا كان مُعْسِراً بحيث لا يقدر على الأداء، فهنا إن كان إعساره مطلقاً، أي سواء خرج للجهاد أم لم يخرج يبقى على حال العسر، فيجب عليه الجهاد مطلقاً؛ لعدم وجود ما يسقط التكليف به بعد فرض شمول العمومات له؛ إذ الفرض أنّ الجهاد وعدمَه لا يغيّران من واقع الأمر شيئاً حتى لو طالب الدائن، فإنّ مطالبته لا تغيّر شيئاً بعد إعساره، قال تعالى: ﴿**وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ**..﴾ (البقرة: ٢٨٠)، فالجهاد لا يُزاحم أيّ تكليف شرعي، كما أنّ تصوّر الإعسار مطلقاً يتحقّق في أوضح أمثلته عندما يكون المديون جندياً موظّفاً في الجيش يتقاضى راتبه من المشاركة في أعماله، وذهابه للحرب لن يفوّت عليه تحصيل المال، بل قد يُضاعف من راتبه، كما تفعله الجيوش عادةً، ومعنى ذلك أنّ ذهابه للجهاد لن يُساهم حتى في تأخير سداد الدين كما هو واضح، بل قد يُسارع في ذلك.

أمّا إذا كان الإعسار ـ استمراراً ـ على تقدير الخروج دون غيره، كما لو كان يمكنه في فترة الخروج تأمين الدَّين لصاحبه بالعمل، وكان خروجه مانعاً عن القدرة على ذلك، لكن كان متوفراً له مبلغ من المال يُقدره على الجهاد ولو على نحو البذل للجهاد بالخصوص من جانب الدولة أو غيرها، فقد يُقال بعدم ثبوت وجوب الجهاد عليه؛ لأنّه مطالب بسداد ديونه، ومثل هذا الإنسان لا يصدق عليه عنوان المتمكّن عرفاً، فلا يلحقه الوجوب.

والحقّ أنّ المورد من موارد التزاحم على الأقل في غالب الصور، لا من موارد عدم تحقّق شرط الوجوب؛ وذلك أنّه قد ابتُلي بوجوبين: أحدهما وجوب الجهاد، والمفروض أنّه قادر مالياً على الخروج ولو لبذل الدولة له. وثانيهما سداد الدين، فيُنظر إن كان أحدهما أهمّ وجب تحقيق الأهم لقاعدة التزاحم، من هنا لو تعيّن الجهاد عليه، كما لو احتاجه الجيش جداً، لزمه تقديم الجهاد على غيره، وأمّا لو تساويا فهو بالخيار، نعم لو صدق تحقّق من به الكفاية دونه لزمه عدم الخروج؛ لسقوط وجوب الجهاد عنه.

الصورة الثانية: أن يكون الدين حالّاً، ولا يُطالِب الدائن به، ولا إشكال هنا في لزوم الجهاد؛ لشمول العمومات له، بعد تنازل الدائن عن حقّه في الاستعجال بالوقت. لكن يُشترط أن يكون عدم مطالبة الدائن على نحو التنازل عن الإسراع في التسديد لا على نحو الغفلة، وإلا كان حكمه وجوب الدفع له، ومع العسر يعود التزاحم الذي بيّناه قبل قليل، فليست العبرة بالمطالبة وعدمها، وإنما بتنجّز وجوب أداء الدين وعدمه، فمع سماحه بالتأخير يرتفع هذا التنجّز.

الصورة الثالثة: أن يكون الدين مؤجّلاً ويطالِب الدائن بالدفع. ومن الواضح هنا أنه ليست له هذه المطالبة، فلا تكشف عن تنجّز الدفع في الحال، فإذا كان مع المكلّف ما يكفيه للخروج للجهاد لزمه الخروج؛ لعدم مزاحمة الخروج لا لواجبٍ آخر، ولا لحقّ أحد.

إلا أنّ هنا أمرين:

أحدهما: إنّه لو كان خروجه يؤدّي إلى تأخير سداد الدين في وقته، فالدّين حال الخروج وإن لم يكن حالاً، غير أنّ خروج المكلّف إلى الجهاد بما يأخذه ذلك من وقت، قد يُعيقه عن القدرة على تسديد الدين في حينه، فهل يترك ذلك أثراً أو لا؟

الظاهر من الأدلّة العقلائيّة المرتكزة والشرعيّة كذلك أن محرّكية لزوم التسديد لا تقتصر على حال وصول الأجل، وكأنّه قبل هذه اللحظة لم يكن مطالباً بمسألة الدين، بل إنّ العقلاء يرون أنّه مطالبٌ بالإعداد للمقدّمات التي تُنتج القدرة على تسديد الدين في حينه، ومعنى ذلك أنّه لا يجوز له قبل حلول الأجل الإقدام على ما يمكن أن يُعيق القدرة على التسديد في حينه، إذ هذا ـ عرفاً وعقلائيّاً ـ إخلالٌ بحقوق الآخرين، ومعه فيصدق أنّه بخروجه أخلّ بحقّ الآخر عليه، وهو حقٌّ واجب الوفاء، فيمكن أن يُقال بالتزاحم هنا أيضاً، غايته أنّ الجهاد وجوبه فعليّ متنجّز، أمّا الدين فإذا لحقه الوجوب كان وجوباً مقدّمياً إعداديّاً، وهذا ما قد يترك تأثيراً على صغريات التزاحم في بعض الموارد.

نعم، لا يصدق عليه ـ دائماً ـ العجز المالي بسبب أنّه مطالب بعد حينٍ بسداد دين، فإنّ المطالبة بعد حين لا تلغي قدرته على تقدير إمكان توفير المال بعد ذلك.

ثانيهما: لو كان الدين مؤجّلاً، إلا أنّه يحين والمدينُ في حال الجهاد. وهنا ذهب بعضهم إلى تعيّن الجهاد عليه، على أساس أنّه حال الخروج للحرب لم يخاطَب بأداء الدين؛ لفرض عدم حلول الوقت، وإذا حلّ الوقت كان في الجهاد، فإن كان في ماله ما يكفي لسدّ الدين قضي الدين عنه، وإلا كان معسراً حينها[1].

إلا أنّ الأصحّ إجراء قانون التزاحم هنا، فإنّ مسألة سداد الدين كأنّما فهمها بعض الفقهاء

---

(١) المصدر نفسه: ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

فعلاً خارجيّاً بحتاً بإعطاء المبلغ المأخوذ سابقاً، وكأنّ مسألة سداد الدين لا يُطالب فيها المكلّف سوى بإعطاء المال زمن الأداء على تقدير وجود المال، وكأنّه غير معنيّ بالتجهيز للتمكّن من أداء الدين في حينه، مع أنّ العرف والعقلاء يفهمون ذلك في باب الحقوق، ويرون الطرف المدين ملزماً بذلك. لكن ليس من حقّ الدائن المطالبة أو المحاسبة قبل حلول وقت الدين، إلاّ أن الشرع يُلزم ـ بقرينة هذا الارتكاز العرفي والعقلائي ـ بالإعداد لزمن الأداء، فإذا كان خروجه إلى الجهاد يعيق أداءه للدين، كان هناك تزاحم بين الواجبات، فتجري قاعدة التزاحم بقطع النظر عن مطالبة الدائن.

الصورة الرابعة: أن يكون الدين مؤجَّلاً ولا يطالِب الدائن، والحكم هنا هو الحكم في الصورة السابقة بلا أيّ تغيير، والفرعان المذكوران في الصورة السابقة يجريان هنا أيضاً، لعدم خصوصيةٍ لمطالبة الدائن وعدمها كما بيّنا ذلك سابقاً، لعدم ثبوت أيّ حقٍّ له في المطالبة.

تعليقات على مواقف فقهية متفرّقة في المقام

طبقاً لما تقدّم، يمكن التعليق على ما ذكره الفقهاء ـ غير ما تقدّم في مطاوي عرضنا السابق ـ بنقاط:

١ ـ ظهر أنّه لا فرق في تمام الصور بين الجهاد الدفاعي والابتدائي.

٢ ـ إنّ المسألة تارةً لا يُزاحم وجوبَ الجهاد فيها تكليفٌ آخر فيجب، وأخرى يزاحمه فتجري قواعد باب التزاحم.

٣ ـ إنّ تفصيل بعض الفقهاء بين تعيّن وجوب الجهاد عليه، كما لو اختاره الحاكم الشرعي للخروج، وعدم التعيّن، بوجوب الجهاد في الأوّل دون الثاني، في غير محلّه، وكأنّه فُهم من عدم التعيّن كونه غير مخاطب بوجوبٍ، مع أنّ الوجوب الكفائي موجّه إليه، ومجرّد تعيين الحاكم لا يغيّر من الأمر شيئاً، بل هو تكليف شرعي يظلّ يزاحمه تكليفٌ آخر فتجري المزاحمة، وإن كانت عادةً لصالح الجهاد في حال التعيّن؛ للأهميّة، لكنّ هذا لا يصحّح هذا التفصيل كما هو واضح؛ لعدم كونه المعيار.

٤ ـ إنّ ما ذكره الفقهاء الآخرون من التفصيل بين وجود رهنٍ للبيع وعدمه، وإن كان صحيحاً على تقدير مساواة العين المرهونة لمقدار الدين، إلا أنه لا لخصوصيةٍ في الرهن، بل

لصدق عنوان القدرة على أداء الدين في حينه، فيمكنه الجمع بين الجهاد وأداء الدين، ولو عبر طريقة التخلّي عن العين المرهونة، فلا خصوصيّة للرهن في المقام.

٥ ـ إنّ هذا البحث غير خاصّ بمسألة الدين، بل يشمل تمام الحقوق والواجبات الأخرى التي يُزاحمها الخروج للجهاد، كالالتزام بعملٍ في مؤسّسة أو شركة أو جامعةٍ أو حوزة أو.. فإنّ مقتضى الأدلّة لزوم الوفاء بالتزاماته وأداء ما عليه للآخرين من حقوق فرضتها المعاملات القائمة.

وفي ذلك كلّه تجري قاعدة التزاحم، فيُنظر في طبيعة الأمر الجهادي وطبيعة الالتزامات السابقة، وتحسب بحسب الظروف الزمانيّة والمكانيّة والضرورات وغيرها، إلا إذا أخذ في أيّ معاملة شرط صريح أو ضمني بسقوط الالتزامات على تقدير الجهاد الواجب أو غيره، أو حصول اتفاق بين الأطراف.

٦ ـ إنّ ما استدلّ به بعضهم؛ لتصحيح جواز الخروج على المديون، من الأخذ بما حكي عن عبد الله بن عمرو (حرام) وأنّه خرج إلى أُحُد وعليه دينٌ كثير، فاستشهد وقضى الدين عنه ولده جابر[١]، فعلم النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ولم يذمّه، حيث استفاد بعض فقهاء أهل السنّة ـ مثل ابن قدامة[٢] ـ من هذا الحديث تجويز الخروج، وقد أيّد بعضُ فقهاء الشيعة رأيهم بهذه الرواية أيضاً.

هذا الكلام في غير محلّه، فنحن لا نعرف حيثيّات وضع أبي جابر وضمن أيّ صورةٍ كانت حاله، وربما اتفق مع الدائن قبل خروجه للحرب، والرواية ليست بصدد بيان هذا الأمر من تمام حيثيّاته، فلا يصحّ التمسّك بها هنا، إلا لإثبات جواز الخروج في الجملة. وسكوت النبيّ لا يفيد الإقرار؛ لفرض وفاة الطرف المعنيّ، إلا بناءً على لزوم تعليم الجاهل من الصحابة الباقين، ولنا موقفٌ كبرويّ من حجيّة السنّة التقريريّة ومساحتها، بحثناه في أصول الفقه، فلا نطيل.

٧ ـ استدلّ بعضهم؛ لإثبات الحرمة، بخبرٍ عن النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ من أنّ القتل في سبيل الله يكفّر تمام الخطايا إلا الدّين، على أساس أنّ استثناء الدين لا معنى له إلاّ أنّ قضاءه مقدّم على الجهاد، فلو لم يكن الحال كذلك، فلماذا استثني من المغفرة وتكفير الخطايا في مورد الشهادة في سبيل الله؟!

وهذا الاستدلال غير وجيه؛ فإن الاستثناء هنا، إن كان منقطعاً دلّ على أنّ الدين يبقى في رقبة

---

(١) الإصابة ٤: ١٦٢.

(٢) المغني ١٠: ٣٨٤؛ والشرح الكبير ١٠: ٣٨٣.

المدين حتى لو نال درجة الشهادة، بلا ربط لذلك بالمعصية وعدمها، تماماً كبقاء الحقوق، وإن كان متصلاً دلّ على الخطيئة التي تأتي من عدم سداد الدين وأنّها تبقى في رقبة الشهيد، لكنّ هذا لا يدلّ على أنّ المعصية كانت بسبب خروجه للجهاد أو لها علاقة بخروجه إليه، إذ هي تتحدّث عن الخطايا، فلعلّ المراد المقصّر في أداء ديونه أو ما شابه ذلك، ولا يُحرز أنّ المراد منها الخروج قبل أداء الدين، فهي جملة خبريّة لا إنشائيّة.

٨ ـ ذكر بعضٌ أنّ الخروج فيه تعريض النفس للقتل، وهذا ما قد يستلزم التغرير وتفويت المال على صاحبه، فيحرم.

لكنّ هذا الكلام واضح الدفع على ما تقرّر سابقاً؛ فقد بيّنا أنّ المورد من موارد باب التزاحم، فإذا كان الجهاد أهمّ وجب حتى لو أدّى إلى تفويت حقّ الآخر، إذ الحفاظ على حقوق الآخرين مشروط وجوبه بعدم مزاحمة الأهمّ، وإلا أمكن أن يقال: إنّ البقاء لحفظ حقّ زيد يلزم منه التخلّي عن الجهاد وعدم نصرة المؤمنين!

فالحقّ أن ما تبّناه بعضهم من السماح له بالخروج للجهاد غايته لا يضع نفسه في الخطوط الأولى التي تجعله في معرض الشهادة، ليس قانوناً عاماً.

إنّ مسألة الدين إن طُرحت على مستوى أنّ وجوده يفقد الإنسان شرط القدرة الماليّة فأصل الخروج لا يجب، ومن ثمّ يمكن أن يُطالب بعدم التورّط في المزيد كي لا يضيع حقّ الآخرين، أمّا على ما تبيّن لنا سابقاً من أنّ وجود الدين بما هو هو لا ينافي القدرة الماليّة إلا في بعض الحالات عرفاً، فإنّ المجرى هنا مجرى قانون التزاحم؛ فيجري في أصل الخروج ويجري في تفاصيله أيضاً.

ب. في حقّ الدائن بالمطالبة

ما تقدّم كان في مانعيّة الدين عن وجوب الجهاد، لكن هل يحقّ للدائن المطالبة أو لا؟

والجواب:

أ ـ إن كان الدين مؤجّلاً بما لا يضرّ معه الخروج للجهاد لم يثبت له حقّ المطالبة، وهذا واضح.

ب ـ وأما إذا حلّ وقت الدين أو كان مؤجّلاً وكان في خروج المدين ضررٌ على الدائن كان له من حيث المبدأ حقّ المطالبة. لكن على ما قلناه سابقاً لو كان الجهاد هو الأهمّ وتحدّد الجهاد عليه لم يعد للدائن حقّ المطالبة أو بتعبير أدقّ: الوقوف بوجه خروج المجاهد للقتال، نعم له المطالبة

بضمان حقّه بما لا ينافي الخروج كالرهن أو الوصية أو..

٧. شرط إذن الوالدين

وقع بحثٌ بين الفقهاء في أنّ إذن الوالدين شرطٌ في الجهاد، فلا يجب بدونه، أو أنّ منعهما مانع عن الوجوب مسقطٌ له؟ وفي هذا السياق يقع بحثٌ آخر أحياناً في أنّ علاقة الولد بالوالدين هل تخضع لوجوب الطاعة أو لحرمة العقوق؟ وقد بحثوا ـ بالتبع ـ أيضاً صورة كون الوالدين مسلمين وصورة كونهما غير مسلمين، وهكذا.

هذا، وذهب بعض الفقهاء لكراهة الجهاد بدون إذنهما؛ لأنّ فيه تغريراً بالمهجة[1].

٧.١. أدلّة اشتراط إذن الوالدين في وجوب الجهاد، قراءة نقديّة

والذي يستدلّ به لاشتراط إذن الوالدين في وجوب الجهاد، بحيث لولا إذنهما لا يجب الجهاد أمورٌ ـ بعد استبعاد الإجماع المدّعى في كلمات غير واحدٍ من فقهاء المسلمين السنّة والشيعة، والذي قد يقال بأنّه هو من القوّة بحيث يكشف عن رأي الشريعة؛ وذلك لأنّ النصوص العامة في باب حقوق الوالدين، وكذا النصوص الخاصّة في المقام ليست بالقليلة، وقد كانت دوماً على مرأى من الفقهاء؛ فاحتمال اعتمادهم عليها واردٌ جداً، بل هو الظاهر، فلا حجيّة لهذا الإجماع فضلاً عن الشهرة. هذا كلّه بالإضافة إلى ما ذكره غير واحدٍ[2]، من احتمال إرادة بعض الفقهاء ولاية المنع دون شرط الإذن ـ هي:

٧.١.١. مرجعيّة النصوص الخاصّة في الإذن

أوّل الأمور هنا هي الروايات الخاصّة في المقام، وهي:

الرواية الأولى: خبر جابر، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، قال: جاء (أتى) رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله، إنّي راغبٌ في الجهاد نشيط، قال: «فجاهد في سبيل الله، فإنّك إن تُقتل كنت حيّاً عند الله تُرزق، وإن متّ فقد وقع أجرك على الله، وإن رجعت خرجت من

(١) انظر: عماد الدين الطبري الكيا هراسي، أحكام القرآن ٢: ٤٥٤.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٢٤.

الذنوب كما ولدت»، فقال: يا رسول الله، إنّ لي والدين كبيرين يزعمان أنّهما يأنسان بي ويكرهان خروجي، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أقِم مع والديك، فوالذي نفسي بيده لأُنسهما بك يوماً وليلة خيرٌ من جهاد سنة»(١).

وقد وردت الرواية في أمالي الصدوق وفي الكافي أيضاً، مع اختلافٍ يسير لا يضرّ بأصل الاستدلال بها.

ومن الواضح أنّ الرواية تجعل البقاء مع الوالدين خيراً من الجهاد عاماً، ولم يسمح له النبيّ صلى الله عليه وآله بالخروج، بل أمره بلزومهما، ما يدلّ على لزم إذنهما في الخروج للجهاد.

لكن يُلاحَظ هنا:

أوّلاً: إنّ الرواية ضعيفة السند بعمرو بن شمر الضعيف، ولا يُحرز اعتماد الأصحاب عليها في فتاويهم، فلا يصحّ الاعتماد عليها هنا.

ثانياً: إنّ ظاهر الرواية كراهة خروجه لديهما، لا عدم إذنهما فحسب؛ إذ جاء فيها: «يكرهان خروجي»، ومعه فيستفاد منها مانعيّة رأيهما الرافض، دون شرطيّة إذنهما، كما هو واضح.

ثالثاً: قد يُقال إنّ ظاهر الرواية ـ بقرينة أُنسهما به وكونهما كبيرين عجوزين ـ أنّ خروجه فيه نحو عقوقٍ لهما، وحيث كان الواجب قرآنياً هو الإحسان والبرّ بهما، فلا يبعد أن يكون تركهما لوحدهما لا يأنسان نوعاً من العقوق عرفاً، وهما عجوزان كبيران ولديهما احتياجاتهما الجسديّة والعاطفيّة الخاصّة عادةً، فلا يكون في الرواية مطلبٌ غير ما دلّت عليه الآيات، غايته أنّها طبّقت مفهوم الآيات على هذا المورد الخاصّ، وسيأتي ما هو مقتضى الآيات والعمومات.

ومثل هذه الرواية خبر جابر، قال: أتى رسولَ الله صلى الله عليه وآله رجلٌ فقال: إني رجلٌ شاب نشيط وأحبّ الجهاد، ولي والدةٌ تكره ذلك، فقال النبيّ صلى الله عليه وآله: «ارجع فكن مع والدتك، فوالذي بعثني بالحقّ لأُنسها بك ليلة خيرٌ من جهادٍ في سبيل الله سنة»(٢).

ولا يبعد وحدة الروايتين، غايته مرّة جابر يرويها عن رسول الله صلى الله عليه وآله، وأخرى يرويها عن

---

(١) أمالي الصدوق: ٥٤٧؛ والكافي ٢: ١٦٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٢٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، الباب ٢، ح١.

(٢) الكافي ٢: ١٦٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٢٠ ـ ٢١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، الباب ٢، ح٢.

الصادقعليه السلام عن رسول الله، والاختلافات موجودة بينهما.

وعلى أيّة حال، فالرواية ضعيفة السند أيضاً بعمرو بن شمر، مضافاً إلى ورود بعض الملاحظات الدلالية السابقة هنا كذلك، فلا نعيد.

الرواية الثانية: خبر أبي سعيد، قال: إنّ رجلاً هاجر إلى رسول اللهصلى الله عليه وآله، فقال له رسول الله: «هل لك باليمن أحد»، قال: نعم أبواي، قال: «أذنا لك»، قال: لا، قال: «فارجع فأستاذنهما، فإن أذنا لك فجاهد وإلا فبُرّهما»[(١)].

وميزة هذه الرواية أنها تجعل الإذن شرطاً في وجوب الجهاد، لا المنع مانعاً، إلا أنّها ضعيفة السند أيضاً.

بل حتّى لو تمت سنداً يُشكل الاستناد عليها؛ وذلك أنّها لا تحدّد لنا في أيّ سنةٍ حصلت هجرة هذا الرجل، ولعلّ لدى المسلمين وقتها ما يكفي من العديد والعدّة والعتاد، كما في أواخر حياة النبيّصلى الله عليه وآله، فلا يكون الجهاد واجباً على هذا الرجل حتى يكون إذن الأبوين شرطاً في وجوبه. وهذا معناه أنّنا أمام حالة خاصّة غير معلومة في سياقاتها المحيطة بها تاريخيّاً، فيصعب ممارسة تعميم منها أو تقعيد يعطينا موقفاً كليّاً عامّاً.

الرواية الثالثة: خبر ابن عباس أو عبد الله بن عمرو، قال: جاء رجلٌ إلى النبيّصلى الله عليه وآله، فقال: أجاهد معك، فقال: «لك أبوان؟» قال: نعم، قال: «ففيهما فجاهد (جاهد)»[(٢)].

وقد شرح المناوي الرواية فقال: «فيهما فجاهد، أي إن كان لك أبوان فأبلغ جهدك في برّهما والإحسان إليهما، فإنّ ذلك يقوم لك مقام قتال العدوّ»[(٣)].

وهذه الرواية ـ كسابقتها ـ لا تتحدّث عن عقوق أو منع من طرف الوالدين، فتكونُ ظاهرةً في شرط الإذن.

---

(١) سنن ابن منصور ٢: ١٣١؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٩: ٢٦؛ والشرح الكبير ١٠: ٣٨٣.

(٢) صحيح ابن حبّان ٢: ١٦٤؛ وشعب الإيمان ٦: ١٧٦؛ وعوالي اللئالي ٢: ٢٣٨؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٢٢؛ ولا أستبعد تكرّر مثل هذه الحوادث في العصر النبوي؛ لأنّها أمور يتوقّع تكرّرها في حياة الناس عادةً، ومن الممكن أنّ النبيّ كانت من أولويّاته عندما يتقدّم أحدٌ للجهاد أن يسأله عن ظروفه العائليّة ومتطلّبات الأسرة من حوله، ويقومصلى الله عليه وآله بممارسة موازنة، بحيث كان يهتمّ للوضع العائلي للمجاهدين، وليس غائباً عن هذا المفهوم.

(٣) فيض القدير ٤: ٦٠٤.

إلا أنّ الاستدلالَ بها ضعيف؛ إذ بعد ضعف سندها، لا يصحّ الأخذ بها على ظاهرها لو كان الجهاد واجباً على هذا الرجل؛ إذ كيف يأمره النبيّ صلى الله عليه وآله بالعودة إلى والديه بمجرّد أن عرف أنّ له والدين حتى دون أن يسأله عن إذنهما له في الجهاد؟! فهل يحرم الجهاد على من كان والداه أحياء مطلقاً حتى لو أذنا؟! فلو كان الموضوع موضوعَ إذنٍ، لكان المفترض أن توضح لنا الرواية هذا الموضوع، مع أنّها إنّما حكمت بعدم وجوب الجهاد بمجرّد أن عرف النبيّ أنّ لهذا الرجل والدين، وهذا مما يصعب الالتزام به، بل قد أطبق فقهاء المسلمين على رفضه. وسيرة المسلمين تشهد بوضوح على أنّ وجوب الجهاد يشمل من كان والداه أحياء أو أمواتاً بلا فرقٍ في ذلك، ففي الرواية غموض، ولعلّ جزءاً من الحوار الذي وقع بين النبيّ وهذا الرجل قد سقط في عمليّة التناقل التاريخي، فلا يؤخذ بها لإثبات موقفٍ هنا.

الرواية الرابعة: خبر عبد الله بن عمرو، قال: جاء رجلٌ إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: إنّي جئت أبايعك على الهجرة وتركت أبواي يبكيان، قال: «إرجع إليهما فأضحكهما كما أبكيتهما»[1]، فإذا كانت الهجرة مشروطةً برضاهما، فالجهاد مشروط أيضاً بطريق أولى.

لكنّ الرواية ـ بعد ضعف سندها ـ ظاهرة في عدم الرضا، فلا تكون ظاهرةً في اشتراط الإذن، بل هي أقرب إلى مانعيّة منعهما. ومسألة البكاء شاهدٌ على اقتراب الموضوع من العقوق وعدم الإحسان في بعض المصاديق لا في جميعها، إذ مجرّد البكاء وكراهة الخروج لا يدلّ دائماً على المنع.

بل ربما يفصَّل بين الهجرة والجهاد؛ لأنّ الجهاد ربما يكون لمدّة زمنيّة معيّنة، ثم يرجع الرجل إلى أهله ووالديه، بينما الهجرة تعني ترك العيش مع أسرته والاستقرار في المدينة المنوّرة؛ لتكوين الاجتماع الديني ـ السياسي للأمّة، وهذا ما ربما يعدّ شاقاً على الأسر والعوائل التي ينتمي هذا الشخص إليها، فدعوى إطلاق الأولويّة ما بين الهجرة والجهاد في قضيّتنا هنا ربما تبدو غير مقنعة.

٢.١.٧ ـ تقدّم الطاعة على الجهاد بملاك تقدّم العيني على الكفائي، وقفات نقديّة

ثاني الأمور هنا هو ما ذكره ابن قدامة المقدسي والعلامة الحلّي وابن حجر وغيرهم، من أنّ طاعة الوالدين فرضُ عينٍ، أمّا الجهاد فهو فرض كفاية. وفرض العين مقدّم على فرض الكفاية،

---

(١) النسائي، السنن الكبرى ٤: ٤٢٥، و٥: ٢١٣؛ والمستدرك ٤: ١٥٢، ١٥٣.

فلزم اعتبار إذنهما في الخروج[١].

وهذا الكلام يحتوي دعاوى أربع، هي:

الدعوى الأولى: إنّ الواجب عيناً هو طاعة الوالدين.

الدعوى الثانية: إنّ وجوب الجهاد كفائيّ.

الدعوى الثالثة: إنّ فرض العين مقدّم على فرض الكفاية.

الدعوى الرابعة: إنّ مقتضى ما تقدّم شرط الإذن.

أمّا الدعوى الأولى، فيأتي بحثُها مستقلاً، وسنرى عدم صحّتها.

وأمّا الدعوى الثانية، فهي صحيحة كما تقدّم، إلا أنّه على مبنى مثل العلامة الحلي يمكن تصوّر الجهاد عينيّاً في بعض الظروف، وعليه فينبغي ـ في ضوء هذا الوجه ـ التفصيل بين صورة كون الجهاد عينيّاً وصورة كونه كفائيّاً، دون إطلاق الموقف.

وأمّا الدعوى الثالثة، وهي تقدّم فرض العين على فرض الكفاية، فهي غير وجيهة؛ إذ لم نجد مدركاً صحيحاً لها، سوى قانون المزاحمة على أساس أنّ ما يمكن تحقيقه عبر الآخر لا يتقدّم على ما لا يمكن تحقيقه إلا عبر الذات. لكنّ هذا الكلام لا يؤخذ على إطلاقه؛ إذ:

أ ـ إن أريد أنّ في الواجب الكفائي فاعلٌ بديلٌ للمكلّف، فهنا إن أحرز تصديّ الفاعل الآخر بحث صار هناك اطمئنان بأنّ المطلوبَ يتحقّق حتى لو لم يُقدم هو بعينه على تحقيقه، كان هذا في قوّة سقوط الواجب الكفائي عنه حتى لو يزاحمه واجبٌ عيني، إذ هو يطمئن بتحقّق الواجب وتصدّي الآخر، وهذا السقوط مراعى بتحقّق المطلوب خارجاً واقعاً.

ب ـ أمّا إذا لم يُحرَز ذلك، ظلّ الوجوب الكفائي يلاحقه إلى جانب الوجوب العيني، فإن لم يمكنه الفرار من الكفائي عبر توكيل الآخر أو ما شابه ذلك لزمه، فما هو الوجه في تقديم العيني عليه ما داما معاً تكليفين شرعيّين؟! فالمفروض إجراء قانون التزاحم، وليس من المعلوم أن يكون لصالح العيني دائماً، بل قد يكون الكفائي أهمّ منه، فيقدّم عليه.

فهذه القاعدة (تقدّم الواجب العيني على الواجب الكفائي) التي جرت على كثير من الألسنة الفقهيّة، سببُها ـ ربما ـ توهّم أنّ الكفائي يمكن تحقيقه عبر بديلٍ آخر غير المكلّف بعينه، مع أنّ

---

(١) انظر: المغني ١٠: ٣٨٢؛ وبدائع الصنائع ٧: ٩٨؛ وتذكرة الفقهاء ٩: ٣٠؛ وفتح الباري ٦: ٩٨.

هذا الأمر قد لا يتحقّق خارجاً على الدوام. وجعل الكفائي بمثابة الواجب الموسّع فيما العيني بمثابة الواجب المضيّق غير صحيح على إطلاقه، كما هو واضح.

وأمّا الدعوى الرابعة، فهي غير صحيحة؛ إذ علاقة الولد بالوالدين تحكمها ـ هنا ـ أحد أطر ثلاثة هي:

الإطار الأوّل: إطار الإحسان والعقوق، ومن الواضح أنّ هذا الإطار لا يقتضي ـ لزوماً ودوماً ـ اشتراط الإذن، فقد يخرج إلى الجهاد من دون علمهما ويرجع ولا يحصل عقوقٌ أو أذية أو سوء أدب معهما، فلا تساوي مسألة البرّ والإحسان شرط الإذن دوماً، نعم قد تستدعيها أحياناً.

الإطار الثاني: إطار المنع، فإذا منعا سقط الوجوب، وهذا الإطار لا يستدعي شرط الإذن، إذ يمكن الخروج للجهاد بلا علمهما فلا يصدق المنع، والمفروض أنّ المراد بالمنع واقع المنع دون المنع التقديري، وإلا فلو أريد المنع التقديري كان أقرب إلى اشتراط الإذن، والمقصود بالمنع التقديري أنهما لو علما منعاه، لكنّ هذا ليس دليلاً على شرط الإذن، بل هو بنفسه الدعوى.

الإطار الثالث: إطار الطاعة، على أساس أنّ علاقة الولد بالوالدين يحكمها مبدأ الطاعة، وهنا لا ملازمة ـ أيضاً ـ بين هذا المبدأ وبين شرط الإذن؛ إذ المراد بالطاعة أنّهما لو أمراه بشيء لزمه الطاعة لهما في غير الحرام، ومعنى ذلك أنّ الأمر لا بدّ من افتراضه حتى يكون هناك طاعة ومعصية، فمع عدم وجود أمرٍ لا موضوع ولا محلّ لوجوب الطاعة، ومعه لو خرج بلا إذنهما ولا علمهما فلا محلّ لوجوب الطاعة، فالوجوب لا يساوق الشرطيّة.

وبهذا يظهر أنّه لم يقُم دليل واضح على اشتراط إذن الوالدين أو أيّ شخص آخر في وجوب الجهاد، بمعنى سقوطه بمجرّد عدم وجود ترخيص منهما، بل حتى لو وجبت طاعتهما ووجب الجهاد لا يُنتج ذلك الاشتراط، إذ أقصاه وقوع التزاحم بين وجوب الجهاد ووجوب الطاعة، وقد بيّنا أنّه لا توجد قاعدة دائمة في تقديم أحدهما بعينه على الآخر، بل المعيار هو الأهميّة.

وبهذا نستنتج عدم ثبوت شرط الإذن. ولا يُكتفى هنا بعدم الدليل على الشرطيّة، بل يزاد أنّه حيث لا دليل يلزم التمسّك بعمومات الجهاد، مضافاً إلى أصالة عدم الاشتراط.

٢.٧. حقّ الوالدين بين مقولتَي: البرّ والطاعة

يبقى أن نحدّد الإطار العام في علاقة الولد بوالديه، فهل الإحسان والمعاشرة الحسنة هو الإطار أو يتخطّى الأمرُ ذلك إلى لزوم الطاعة؟

ظاهر بعض الفقهاء ـ خصوصاً غير المتأخّرين من الإمامية، وكثير من فقهاء أهل السنّة ـ معياريّة الطاعة هنا، وقيّدها بعضهم بما إذا كان المأمور به فيه منفعة للولد وليس فيه ضرر، قال الشيخ ابن تيمية: «ويَلزمُ الإنسانَ طاعَةُ والديهِ في غير المعصية وإن كانا فاسقين، وهو ظاهرُ إطلاقِ أحمد، وهذا فيما فيه منفعةٌ لهما ولا ضرر، فإن شقَّ عليه ولم يَضُرّهُ وجب، وإلا فلا..»[1].

فيما يظهر من آخرين نفي ذلك، وأنّ المعيار هو البرّ والإحسان وعدم العقوق والأذية، يقول السيد علي السيستاني في جواب استفتاءٍ له: «لا تجب الطاعة في حدّ ذاتها، وإنّما يجب الإحسان إليهما وتأمين حوائجهما حسب المتعارف. ويجب اجتناب ما يؤذيهما إذا كان التأذّي ناشئاً من الشفقة عليه حتى لو لم ينهه الوالدان»[2]. ويبدو أنّه يظهر من السيد روح الله الخميني حيث أفتى بعدم وجوب طاعة الوالدين في طلاق الزوجة[3]. ويظهر من تعليقات جماعة على "العروة الوثقى" أنّ المعيار هو حسن المعاشرة دون وجوب الطاعة، ومن هؤلاء: الشيخ ضياء الدين العراقي، والسيد محسن الحكيم، والسيد أبو القاسم الخوئي، والسيد محمد رضا الگلپايگاني، وهو ما يظهر أيضاً في مواضع أخر من السيّد الخوئي والشيخ جواد التبريزي والسيد محمّد محمّد صادق الصدر[4].

ولتحقيق هذا الأمر لا بدّ من الرجوع إلى الكتاب والسنّة:

١.٢.٧. النصوص القرآنيّة في تبيين معيار العلاقة بين الأولاد والوالدين

أ ـ أمّا الكتاب، فالوارد فيه عدّة آيات هي:

---

(١) الفتاوى الكبرى ٥: ٣٨١. وان ظهر منه غير ذلك في مواضع أخَر، منها: المصدر نفسه ٣٢: ٣٠.

(٢) استفتاءات: ٦٧١.

(٣) انظر: استفتاءات الإمام الخميني ١٠: ٦٨٢.

(٤) انظر: العروة الوثقى ٣: ١١٥ (التعليقات). وانظر: الخوئي والتبريزي، صراط النجاة ١: ٤٥٤ ـ ٤٥٥؛ والصدر، مسائل وردود ١: ١٢٥.

الآية الأولى: قوله سبحانه: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا * وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ (الإسراء: ٢٣ ـ ٢٤).

والظاهر من الآية جعل الإحسان والرفق بهما والصبر عليهما هو المعيار في العلاقة معهما، أمّا الطاعة فهي غير مستفادة من الآية.

لكن قد يقال: إنّ الطاعة مستبطَنة في الإحسان وخفض جناح الذلّ من الرحمة، فإنه ما لم يُطع الإنسان والديه لا يكون قد أحسن إليهما.

إلاّ أنّ هذا الكلام غير دقيق؛ لأنّ الإحسان ـ بشكل عام ـ يصدق عرفاً ولغةً دون وجود مفهوم الطاعة، فنحنُ نُحسن إلى الفقراء ونتواضع للعلماء، لكن ذلك لا يعني وجوب الطاعة، لا لغةً ولا عرفاً. غاية ما في الأمر أنّه قد يقع تلازمٌ خارجي أحياناً بين الطاعة والإحسان بحيث يعدّ العرف عدم الطاعة في هذا المورد الخاص نوعاً من الإساءة أو العقوق أو عدم الإحسان، وفي مثل هذه الحال يُلتزم بوجوب الطاعة، لكن لا لكونها واجبةً بالعنوان الأوّلي، بل لأنّها صارت في المورد الخاص مصداقاً أو لازماً أو ملزوماً للواجب الأصلي، وهو الإحسان ونحوه، وهذا ما يحصل في العديد من الحالات مثل الموارد الإشفاقيّة.

قد يُقال: إنّ الطاعة للآخر من مظاهر الإحسان له، فإذا أمرت الآية بالإحسان لزم تحقيق مظاهره، والعرف يرى بأنّ طاعة الإنسان لغيره نوع إحسانٍ له وسلوك حسن معه، فتندرج ضمن الآية، كونها قد أطلقت لزوم الإحسان ولم تقيّده بحالةٍ أو مرتبة خاصّة.

لكن يمكن الجواب بأنّ الآية لا تفيد لزوم فعل تمام مظاهر الإحسان وألوانه، فهذا مما لا أظنّ أنّه أفتى به فقيه، وإنّما الظاهر منها لزوم أن تكون العلاقة مما يصحّ أن يسمّيها العرف علاقة برّ وإحسان، لا علاقة عقوق وإساءة، فالمهمّ صدق مسمّى الإحسان، لا تحقيق الإحسان بمطلق أنواعه، وقد بيّنّا أنّ مسمّى الإحسان في الحياة ـ بمعنى صحّة وصف العلاقة بهذا الوصف ـ مما يصدق دون لزوم الطاعة، وإن ترافقا أحياناً في الخارج.

الآية الثانية: قوله تبارك وتعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ * وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ

تَعْمَلُونَ﴾ (لقمان: ١٤ ـ ١٥).

وهذه الآية تضع ـ بحسب ظاهرها ـ الشكر للوالدين والمصاحبة بالمعروف معياراً، ولا تضع الطاعة معياراً، والشكر لا يلازم دائماً ـ لا مفهوماً ولا مصداقاً ـ الطاعة، اذ يصدق عرفاً شكر زيدٍ لعمرو حتى لو لم يطعه، كما أنّ مفهوم الصحبة بالمعروف لا يلازم الطاعة ولا يستبطنها، فقد وردت الآية بمعاشرة النساء بالمعروف: ﴿.. **وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ**..﴾ (النساء: ١٩)، ولم يستفد أحدٌ منها لزوم الطاعة كما هو واضح، كما أنّ الإنسان يعاشر من يعرف أو يحبّ بالمعروف، ولا يُقال عرفاً: إنّه لا عشرة بالمعروف دون طاعة.

غاية ما في الأمر أنّه قد يتفق في موردٍ ما أن يرى العرف عدم الطاعة عشرةً بغير المعروف أو إنكاراً للإحسان، إلاّ أنّ هذا ـ كما كرّرنا ـ لا يفيد لزوم عنوان الطاعة، كما صار واضحاً.

قد يُقال: يُفهم بقرينة المقابلة أنّ الواجب هو الطاعة، فإنّ الآية لّما تحدّثت عن أمرِ الوالدين الولدَ بالشرك بالله تعالى طلبت عدم الطاعة مما يُفهم منه أنّ الواجب ـ لولا الأمر بالحرام ـ هو الطاعة، فلو كانت الطاعة غير واجبةٍ من حيث الأصل فلا تكون الآية قد قدّمت مطلباً إضافياً بترك الطاعة، وهذا بمجموعه يُفهم منه أنّ المعيار هو الطاعة إلا في الحرام، فلا طاعة لمخلوقٍ في معصية الخالق.

لكنّ هذا الكلام قابلٌ للمناقشة؛ فإنّ الآية لا تريد رفع وجوب الطاعة في مورد الأمر بالشرك حتى يفهم ثبوت هذا الوجوب في غير موارد الحرام، بل تريد إنشاء التحريم، حيث قالت: ﴿**فَلَا تُطِعْهُمَا**﴾، فيكون مقابلها عدم حرمة الطاعة في غير الحرام لا وجوب الطاعة. وبهذا يُقال: إنّه حيث كان البرّ والإحسان لازمين قد يُتوهّم شمول هذا البرّ لحالات طلبهما المعصية، فأرادت الآية أن تضع حدّاً في العلاقة بين الوالد والولد وهو طاعة الله، التي تقف عندها حدود حقوق الوالدين، لكنّها مع ذلك طالبت الولد ببذل قصارى جهده في أن لا يشكّل موقفه الرافض للشرك انقطاعاً في هذه العلاقة أو عداوةً بين الطرفين، فطلبت منه العشرة بالمعروف.

وبعبارة ثانية: مسألة أمر الوالدين بالشرك كانت أمراً مبتلى به عند المسلمين في الصدر الأوّل، ولا سيما أنّ سورتَي: الإسراء ولقمان مكيّتان، ولم يرد أنّ هذه الآيات مدنيّة، وهذا ما يفسّر لنا حديث الآية عن مسألة الشرك كون هذا الموضوع كان يشكّل أزمةً في علاقة الأولاد المؤمنين بالآباء الكافرين، فأرادت الآية تحديد هذه العلاقة، وهو عدم الطاعة مع الصحبة بالمعروف،

وأين ذلك من جعل الطاعة معياراً مطلقاً؟!

وبهذا ظهر أنّ النصّ القرآني يحدّد لنا معيار الإحسان والصحبة والمعروف والشكر، دون معيار الطاعة والالتزام بالأوامر وما شابه ذلك، من هنا كان الواجب على الولد البرّ والإحسان مقابل العقوق والإيذاء.

وبهذا نعلّق على ما ذكره بعض الفقهاء ـ مثل السيّد فضل الله ـ من أنّ الإيذاء المحرّم ليس مطلق أن يتأذّيا حتى مع عدم قصد الولد إيذاءهما بطريقة عدوانيّة، بل خصوص قصد الإيذاء وتعمّد الأذية لهما، فلو خرج لمكان وكان ذلك يؤذيهما خوفاً عليه وإشفاقاً كما في الجهاد لم يكن حراماً عليه؛ لعدم قصده الإيذاء لهما من وراء خروجه، بل إنّما قصد الجهاد فلا عدوانية في فعله حتى يكون حراماً[1].

ووجه التعليق أنّ العدوانية تمثّل بالتأكيد أحد مصاديق العقوق، إلا أنّ الكلام ليس في ذلك، بل في أنّ ما فعله الولد هل يصدق عليه العشرة الحسنة والصحبة بالمعروف مع عدم كون خروجه لواجبٍ شرعي أهمّ أو لا؟

والذي يبدو أنّه حتى لو يقع قصد العدوانيّة إلاّ أنّ العرف يرى بعض الموارد عقوقاً وعدم صحبةٍ بمعروف وعدم شكرٍ للنعمة، بل عليه تطييب خواطرهما وهكذا، كما لو كان خروجه لمكانٍ فيه خطر على نفسه ولم يكن الخروج واجباً، وكان والداه عجوزين ليس من يعينهما غيره، وكانا يتأذّيان بهذا الخروج.

٢.٢.٧. النصوص الحديثيّة في تبيين معيار العلاقة بين الأولاد والوالدين

وأمّا السنّة، فأغلب ما في الروايات ما جاء في برّ الوالدين، أو كون برّ الأم مقدّماً على برّ الأب، مما جاء فيه استخدام مفهوم البرّ[2]، وهذا المقدار لا يزيد على مضمون الآيات، ولا نذكره هنا، بل نذكر ما احتوى من الروايات على مزيد توضيحٍ وإفصاح، لننظر هل يقدّم شيئاً غير المعطى

(١) انظر: كتاب الجهاد: ٢١٥.

(٢) راجع: تفصيل وسائل الشيعة ج٢١، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، باب ٩٢، ح٢، ٣، وباب ٩٣، ح٢، ٣، وباب ٩٤ بتمام رواياته، وباب ١٠٣، ح١، وباب ١٠٤، ح١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، وباب ١٠٦، ح٢.

القرآني أو لا؟ وهذا مهمّ الروايات:

الرواية الأولى: صحيحة أبي ولاد الحنّاط، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجل: ﴿**وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا**﴾، ما هذا الإحسان[1]؟ فقال: «الإحسان أن تُحسن صحبتهما، وأن لا تكلّفهما أن يسألانك شيئاً مما يحتاجان إليه وإن كانا مستغنين، أليس يقول الله: ﴿**لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ**﴾، وقال: ﴿**إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا**﴾، قال: إن أضجراك فلا تقل لهما: أفّ، ولا تنهرهما إن ضرباك، قال: ﴿ **وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا**﴾، قال: إن ضرباك فقل لهما: غفر الله لكما، فذلك منك قولٌ كريم، قال: ﴿**وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ**﴾ قال: لا تمل (تملأ) عينك من النظر إليهما إلاّ برحمةٍ ورقّة، ولا ترفع صوتك فوق أصواتهما، ولا يدك فوق أيديهما، ولا تقدّم قدّامهما»[2].

والرواية ـ كما هو واضح ـ تؤكّد المفهوم القرآني الذي توصّلنا إليه من حسن العشرة والشكر والرحمة والرأفة ونحوها.

الرواية الثانية: خبر محمّد بن مروان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إنّ رجلاً أتى النبيّ صلى الله عليه وآله، فقال: أوصني، قال: «لا تشرك بالله شيئاً وإن أحرقت بالنار وعذّبت إلا وقلبك مطمئنّ بالإيمان، ووالديك فأطعهما، وبرّهما حيّين كانا أو ميّتين، وإن أمراك أن تخرج من أهلك ومالك فافعل، فإنّ ذلك من الإيمان»[3].

وقد شرح المازندرانيُّ الحديث بقوله: «قوله: (إلا وقلبك مطمئنّ بالإيمان) دلّ على أنّ التلفّظ بما يوجب الشرك والكفر عند التقية مع استقرار القلب على الإيمان لا يضرّ، بل يوجب ثواباً؛ لأنّ التقية واجبة، وأنّ الإيمان أمر قلبي كما هو الحقّ والمشهور. (ووالديك فأطعمها) الظاهر أنّ والديك منصوب بفعلٍ مقدّر يفسّره الفعل المذكور، والكلام يفيد الحصر والتأكيد إن قدّر

---

(١) تعطي مثل هذه الأسئلة ـ رغم وضوح معنى الكلمة في اللغة العربيّة ـ أنّ نقاشاً في القرن الثاني الهجري وقع بين العلماء أو المتشرّعة في حدود الإحسان والسيرة الحسنة بين الأولاد والوالدين، لهذا نجد أنّ السائل يسأل عن ذلك، والجواب واضح في تبيين نماذج ومستويات.

(٢) الكافي ٢: ١٥٧ ـ ١٥٨؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٠٧ ـ ٤٠٨؛ وتفسير العياشي ٢: ٢٨٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢١: ٤٨٧ ـ ٤٨٨، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، باب ٩٢، ح١.

(٣) الكافي ٢: ١٥٨؛ وتحف العقول: ٤١؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢١: ٤٨٩، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، باب ٩٢، ح٤.

المحذوف بعده، والتأكيد فقط إن قدّر قبله (وبرّهما حيّين كانا أو ميتين) برّهما حيّين عبارة عن الإحسان إليهما والطاعة لهما والرفق بهما والتحرّي لمحابهما والتوقي عن مكارههما، وبرّهما ميّتين عبارة عن طلب المغفرة لهما وقضاء الصوم والصلاة والديون عنهما وفعل الخيرات لهما وغيرهما مما يوجب وصول النفع والثواب إليهما. ويفهم منه أنّ العقوق كما يكون في حال حياتهما كذلك يكون بعد موتهما أيضاً وسيصرّح به. (وإن أمراك أن تخرج من أهلك ومالك فافعل فإنّ ذلك من الإيمان) أي من كمال الإيمان، والظاهر أنّ طاعتهما فيما أمرا به لازمة إذا لم يكن معصية سواء كان مباحاً أو مندوباً أو واجباً إذا علم أنّ تركه يوجب أذاهما وضجرهما؛ لظواهر الآيات والروايات، وإليه ميلُ أكثر العامّة، وقال بعضهم: إذا أمر بالمباح صار مندوباً، وإذا أمر بالمندوب صار مؤكّداً، ويفهم منه أنّ أحدهما لو كره زوجته وأمره بطلاقها كان عليه أن يطلّقها، كما طلّق إسماعيل امرأته بأمرِ أبيه (عليهما السلام)، ويؤيّده ما في الترمذي عن ابن عمر قال: «كانت لي زوجة أحبّها وكان أبي يكرهها، فأمرني بطلاقها فأبيت فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: يا عبد الله طلّقها». قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح»[1].

والرواية هنا تقدّم مطلباً إضافيّاً على ما استفدناه من النصّ القرآني، وهو لزوم الطاعة إلى أبعد الحدود، حتى لو استلزم الأمر الخروج من المال والأهل، فهي صريحة في مفهوم الطاعة، ولا شك ـ ظاهراً ـ في دلالتها، إلا أنّ الكلام في سندها، إذ هي ضعيفة بخالد بن نافع الذي لم يوثّق[2].

الرواية الثالثة: خبر معمّر بن خلاد، قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: أدعو لوالديّ إذا كانا لا يعرفان الحقّ[3]؟ قال: «ادعُ لهما وتصدّق عنهما، وإن كانا حيّين لا يعرفان الحقّ فدارهما، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: إنّ الله بعثني بالرحمة لا بالعقوق»[4].

والرواية لا تزيد على المعطى القرآني المتقدّم، إذ تتحدّث عن الدعاء والصدقة والمداراة

(١) شرح أصول الكافي ٩: ٢٠ ـ ٢١.

(٢) راجع حوله: معجم رجال الحديث ٧: ٣٣ ـ ٣٤، ٤٣.

(٣) إذا فسّرنا الحقّ في هذه الرواية بالتشيّع، كما هو الأرجح، فهذا يكشف عن أنّ تساؤلات كانت موجودة في القرن الثاني الهجري حول مستوى العلاقة بين الشيعة وغيرهم، إلى حدّ أنّ السائل يسأل عن الترحّم والدعاء لوالديه من غير الشيعة.

(٤) الكافي ٢: ١٥٩؛ ومشكاة الأنوار: ٢٧٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢١: ٤٩٠، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، باب ٩٣، ح١.

والرحمة وعدم العقوق، وهي عينها المفاهيم التي ركّز عليها القرآن الكريم.

الرواية الرابعة: خبر محمّد بن سنان، عن الرضا عليه السلام فيما كتب إليه من جواب مسائله: «وحرّم الله عقوق الوالدين؛ لما فيه من الخروج من التوقير لله عز وجلّ، والتوقير للوالدين، وتجنّب كفر النعمة، وإبطال الشكر، وما يدعو من ذلك إلى قلّة النسل وانقطاعه..»[١]. والرواية ـ بصرف النظر عن سندها ـ تؤكّد المفهوم القرآني.

الرواية الخامسة: خبر درست، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سأل رجلٌ رسول الله صلى الله عليه وآله: ما حقّ الوالد على ولده؟ قال: «لا يسمّيه باسمه، ولا يمشي بين يديه، ولا يجلس قبله، ولا يستسبّ له»[٢].

والرواية ـ بقطع النظر عن سندها ـ ظاهرة في أدب التعامل مع الأب وحسن التخلّق معه، فتؤكّد المفهوم القرآني. وقد شرحها المجلسيُّ فقال: «أن لا يسمّيه باسمه؛ لما فيه من التحقير، وترك التعظيم والتوقير عرفاً، بل يسمّيه بالكنية؛ لما فيها من التعظيم عند العرب، أو الألقاب المشتملة على التعظيم أو اللطف والإكرام، كقوله: يا أبه، وقال أبي أو والدي ونحو ذلك. "ولا يجلس قبله" أي زماناً أو رتبة، والأوّل أظهر، ويحتمل التعميم وإن كان بعيداً. "ولا يستسبّ له" أي لا يفعل ما يصير سبباً لسبّ الناس له، كأن يسبّهم أو آباءهم، وقد يسبّ الناس والد من يفعل فعلاً شنيعاً قبيحاً»[٣].

الرواية السادسة: خبر إبراهيم بن شعيب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ أبي كبر جداً وضعف، فنحن نحمله إذا أراد الحاجة، فقال: «إن استطعت أن تلي ذلك منه فافعل، ولَقِّمه بيدك؛ فإنّه جُنّةٌ لك غداً»[٤].

---

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٥٦٥؛ وعلل الشرائع ٢: ٤٧٩؛ وعيون أخبار الرضا ٢: ٩٨ ـ ٩٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢١: ٥٠٢ ـ ٥٠٣، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، باب ١٠٤، ح٩.

(٢) الكافي ٢: ١٥٨ ـ ١٥٩؛ ومشكاة الأنوار: ٢٧٧؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢١: ٥٠٥، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، باب ١٠٦، ح١. والمراد من الجملة الأخيرة هو أن لا يفعل شيئاً يؤدّي إلى أن يسبّ الناسُ والدَيه.

(٣) بحار الأنوار ٧١: ٤٥.

(٤) الكافي ٢: ١٦٢؛ والأهوازي، الزهد: ٣٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢١: ٥٠٥، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، باب ١٠٦، ح٣.

إلى غيرها من الروايات، فلا نطيل.

وبهذا يظهر أنّ الروايات لا تفيد مطلباً أزيد من الآيات، وإن كانت كثيرة تكاد تبلغ حدّ التواتر.

٣.٧. مخرَجات البحث في معيار العلاقة، الحدود والمساحات

وبعد اتضاح المعيار العام في العلاقة لا بدّ من تحديد أمور:

١.٣.٧. مرونة المعيار وفقاً للمتغيّر الزماني والظرفي

حيث كان المناط هو البرّ والصحبة الحسنة ونحو ذلك، كان تعيين المصاديق أمراً خاضعاً للأعراف ولطبيعة الأمور أيضاً، بمعنى أنّ أمراً ما قد لا يراه العرف في بلدٍ إساءةً للوالد فيما يكون إساءةً في بلدٍ آخر، فالمهم هو صدق العنوان، بل قد يتغيّر الأمر بمرور الزمان أيضاً، وعليه فالمدار على صدق الأمر عرفاً، وعلى عدم إحساس الوالدين بالأذية أيضاً، فقد يكون والدٌ حسّاساً إزاء أمرٍ معيّن يشعر بالأذية إذا استُخدم أسلوبٌ ما معه، فيما لا يكون كذلك مع والدٍ آخر، ومعه فلا يخضع هذا الموضوع لمعايير صارمة بل يترك إلى ما تستدعيه الأعراف والأذواق السليمة وطبائع الأشياء والفطرة الصافية.

كما أنّ المهم ـ لتحقيق التكليف الشرعي هنا ـ تحقيق أدنى درجات البرّ، بحيث يصدق أنّ هذا الولد بارّ بوالديه غير عاقّ لهما، وإن كان يظهر من الروايات الحثّ على طلب نيل الدرجات العليا، لكنّه لا دليل على وجوبه بعد ما تقدّم.

٢.٣.٧. مرجعيّة قاعدة التزاحم بين حقوق الوالدين ووجوب الجهاد

لقد تبيّن ـ إلى الآن ـ أنّ إذن الوالدين ليس شرطاً في وجوب الجهاد، كما أنّ طاعتهما غير واجبة، ومعه فلو خوطب بالجهاد على نحو الإلزام الشرعي فإن لم ينافِ خروجه حق الوالدين لزمه الخروج، وإلا وقع التزاحم بين تكليفين ثبتا عليه هما: الجهاد، وبرّ الوالدين، فإن تعيّن الأهم منهما ـ ولو عبر مراجعة المسؤولين عن تنظيم أمر الجهاد ـ لزم الأخذ بالأهم، وإلا تخيّر بين الأمرين؛ طبقاً لقواعد التزاحم.

وبهذا يظهر أنّ مسألة الوالدين مثلها مثل أيّ مسألة أخرى لا خصوصيّة فيها، تطبق عليها القواعد العامّة، ولا حكومة ولا ورود لدليل البرّ بالوالدين على دليل وجوب الجهاد حتى لو كان كفائياً ـ كما أسلفنا مراراً ـ بل المعيار هو قواعد التزاحم مع عدم إمكان الجمع بعدم إخبارهم وما شاكل ذلك.

٧.٣.٣. الاختلاف الديني والمذهبي مع الوالدين ومديات تأثيره على حقوقهما

ذهب جماعة من الفقهاء إلى اشتراط الإسلام في الوالدين حتى يُعتبر إذنهما في الجهاد أو تحرم مخالفتهما، وقد احتجّ بعموم الأدلّة في باب الجهاد وأنها مقدّمة على غيرها.

قال ابن حجر: «قال جمهور العلماء: يحرم الجهاد إذا منع الأبوان أو أحدهما بشرط أن يكونا مسلمين»[1].

وهنا:

أ ـ إن بُني على اشتراط الإذن أو مانعيّة المنع وفقاً للإجماع، فقد يُقال: إنّه حيث كان دليلاً لبياً يؤخذ فيه بالقدر المتيقن، لم يشترط إذنهما على تقدير الكفر؛ لعدم إحراز شمول معقد الإجماع لغير المسلم.

ب ـ وأمّا إذا بُني عليهما انطلاقاً من الروايات الخاصّة التي تقدّمت، فهي غير مقيَّدة بالإسلام، بل قد يظهر منها ـ بقرينة ترك الاستفصال وكون السائل في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله ـ أنّها تشمل غير المسلم أيضاً، فلو كانت خاصّة بالوالدين المسلمين، لكان من المتوقّع أن يسأله النبيّ عن والديه وهل هما مسلمان أو لا؟ فترك ذلك وإعطاء جواب عام، مع احتمال الكفر في الوالدين يفيد التعميم للمسلم والكافر.

ج ـ وأمّا إذا كان المدرك في اشتراط الإذن وعدم المنع ما تقدّم عن بعضهم من عينيّة طاعة الوالدين وكفائيّة الجهاد، مع تقدّم العيني على الكفائي، فمن الواضح أنّ الصحبة بالمعروف والتي هي فرض عين لا يفرّق فيها ـ بحسب صريح الآيات ـ بين الكافر والمسلم.

ووفقاً لذلك، يُرجع إلى الإطار العام في مسألة العلاقة مع الوالدين. **والذي يبدو من النصّ القرآني عدم التمييز بين المسلم والكافر، بل لعلّها ظاهرة مباشرةً في الشمول للكافر،** ذلك أنّها لم

---

(١) فتح الباري ٦: ٩٨.

تضع فرض الكفر في الوالدين لتبيّن حكمه بعد بيانها مبدأ العلاقة معهما، وإنّما وضعت فرض مجاهدتهما للولد كي يُشرك بالله، ومعنى ذلك أنّ الكافر الذي لا يدعو أو يُلجئ ولده للكفر مندرج ضمن المقطع الأوّل للآية، فلا يوجد تمييز قرآني بين الأب المسلم وغيره، مهما كان نوع الكفر، بما في ذلك الكفر على غير طريقة أهل الكتاب، يشهد لذلك أنّ الظرف الابتلائي للمسلمين إبّان نزول الآيتين المكّيتين المتقدّمتين هو ظرف الوالدين المشركين، دون المنتمين إلى أهل الكتاب، لقلّة اليهود والنصارى جداً في مكّة ومحيطها على خلاف الحال في المدينة المنوّرة، وبهذا يظهر أنّه لا فرق ـ على تمام المباني هنا عدا الإجماع ـ بين المسلم وغيره، بل إنّ مراجعة الروايات يعطي النتيجة عينها.

قد يقال: إنّ الوالدين غير المسلمَين يسوغ قتلهما، فيجوز ترك الأخذ بقولهما، بطريقٍ أولى، كما ذكره العلامة الحلّي، حيث قال: «ولأنّه يسوغ له قتلهما، فترك قبول قولهما أولى»[1]، فيكون ذلك مقيّداً لشموليّة الأدلّة.

ويُجاب:

أوّلاً: إنّ ذلك خاصّ بالحربي، لا يشمل غيره، فلا بدّ من التفصيل، مضافاً إلى ما سيأتي من أنّ الحربي خصوص من أعلن الحرب وساهم فيها بالفعل أو بالقوّة القريبة من الفعل.

ثانياً: لا ملازمة بين جواز القتل على تقدير ترتّب عنوان، وبين سقوط الإحسان والبرّ على تقدير عدم القتل، فيجوز للمسلم قتل القاتل دون أن يعني ذلك جواز ما هو أقلّ منه، كما يجوز معاقبة السارق دون أن يعني ذلك جواز الإساءات الأخرى إليه، وفي مورد الكافر لا يوجد ما يمنع عن الترخيص في قتله في الحرب ونحوها مع كونه ـ على تقدير عدم القتل ـ ممّن يصدق عليه لزوم المصاحبة الحسنة معه.

أضف إلى ذلك أنّ إطلاق دليل لزوم البرّ والإحسان يعارض إطلاق جواز القتل، والإطلاق الأوّل أحوالي بلحاظ كفر الوالدين وعدمه، فيما الإطلاق الثاني أفرادي بلحاظ ابن الكافر وغيره، فإذا تعارض الإطلاقان كانت النسبة هي العموم من وجه، ومقتضى القاعدة التساقط، بحيث يسقط دليل القتل مع دليل الإحسان، بعدم القتل، وبعد السقوط يُرجع إلى دليل

---

(١) منتهى المطلب ١٤: ٣٨.

الإحسان في غير عدم القتل، وهو المطلوب.

قد يُقال: إنّ الأدلّة القرآنية متضافرة في النهي عن مودّة الكافرين ولو كانوا من أولي القربى، فيكون ذلك دليلاً على إخراج الأبوين الكافرين عن عمومات المودّة للوالدين والبرّ بهما.

ويُجاب بأن الأدلّة هناك تتحدّث عن موادّة من حادّ الله ورسوله وإظهار الودّ لهم، لا مطلق الكافر. أمّا هنا فتتحدّث عن العشرة بالمعروف، ولا مانع ـ عبر الجمع بين الأدلّة ـ من التمييز بين الأبوين المسلمين وغيرهما في درجة الحبّ والإكرام والمودّة، فالأب الذي يعلن الحرب على المسلمين يلتزم بالعشرة بالمعروف معه لا منحه أعلى درجات البرّ والإحسان، لكن ذلك ـ كما أشرنا ـ ليس بملاك الكفر فحسب، بل بملاك المحاربة لله ورسوله، فهي أضيق بكثير من المدّعى. هذا مضافاً إلى أنّنا بحثنا بالتفصيل في موضوع المودّة والتولّي والتبرّي في محلّه، فراجع[١].

وبهذا يظهر أنّه لا فرق هنا بين الأبوين المسلمين وغيرهما مطلقاً، غير الودّ للحربي المعلِن للحرب، لكن يُعاشَر بالمعروف، فضلاً عن جريان ما قلناه بطريق أولى مع الأبوين المخالفين في المذهب، كما أشارت لذلك ـ أيضاً ـ رواية معمّر بن خلاد المتقدّمة.

هذا، قد يُستدل على عدم أخذ إذنهما بقاعدة نفي السبيل، إذ اشتراط إذنهما نحو سبيل للكافر على المسلم[٢].

ويناقش:

أوّلاً: بعدم ثبوت هذه القاعدة مطلقاً كما أسلفنا الحديث فيها، فالكليّة غير ثابتة.

ثانياً: ما قيل من عدم صدق الأمر الإشفاقي ـ كما هي الحال في الوالدين هنا ـ على القاعدة[٣].

٤.٣.٧. نفي اشتراط الحريّة في الوالدين هنا

ذكر بعض الفقهاء أنه يُشترط في الوالدين هنا الحريّة، فلا تشمل الأحكامُ العبد والأمة، وقد احتمل الشيخ النجفي[٤] أن يكون المدرك في ذلك عدم ثبوت ولايتهما، بل الولاية عليهما، ثم

---

(١) انظر: قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني: ٤٤٥ ـ ٥٤٤.

(٢) جهاد الأمّة: ٣٠٧.

(٣) المصدر نفسه: ٣٠٨.

(٤) جواهر الكلام ٢١: ٢٥.

ردّه بأنّ الطاعة غير الولاية.

والصحيح عدم وجود مبرّرٍ لهذا الشرط، فإنّ الأدلّة برمتّها ـ وقد تقدّمت ـ لا إشارة فيها لهذا الأمر، بل إنّ طبيعة الحكم مما لا يستدعي التمييز مما قد يسّمى بالإطلاق المضموني، لا سيما على ما توصلّنا إليه من نتيجة، إذ طبيعة الحكم لا ربط لها بهذه المعايير بل هي أمرٌ أسري فطري أخلاقي، ومعه فيتمسّك بالإطلاقات للشمول، وأمّا مسألة الولاية فلا ربط لها بالمقام، فما أشار له صاحب الجواهر في محلّه.

٧.٣.٥. التحفّظ على شمول الحكم للأجداد والجدّات

هل يشمل حكم الوالدين الأجداد والجدّات وإن علو، أم يقتصر على الوالدين المباشرين؟ اختلف الفقهاء في ذلك بين قائلٍ بالشمول وقائلٍ بعدمه.

الظاهر من الآيات والروايات الانسباق إلى الوالدين، دون الجدّ والجدّة خصوصاً مع تعبير: ﴿أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا﴾، فالتعميم للجدّ والجدّة يحتاج إلى دليل، كما أنّ عناصر التعليل مثل: ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ﴾ أو ﴿اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ﴾ ﴿كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ تنسبق إلى الوالدين المباشرين، فالتعميم محتاج إلى دليل، كما أنّ الأدلّة الخاصّة هنا لم يرد فيها حديث عن الجدّ والجدّة، ومعه فلا يُشترط إذنهما ولا يمنع منعهما ولا تجب طاعتهما، نعم يلزم الصحبة بالمعروف معهما من باب الرحميّة، وأمّا الولاية فليست ملازمة.

٧.٣.٦. حدود العلاقة مع الوالدين في إطار "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"

تقف العلاقة في وضعها المذكور عندما يأمر الوالدان بالشرك كما نصّت عليه الآية الشريفة المتقدّمة، لكن تبقى العشرة بالمعروف ثابتة، أمّا الطاعة على تقديرها فتسقط، ولو فرضنا تأذّي الوالدين بعدم انصياع الولد لهما في الشرك جاز أذيتهما حينئذٍ كما نصّت عليه الآية، غايته أنّ عليه بذل جهده في إبداء مظاهر الاحترام لهما.

ويتعدّى هذا الحكم إلى مطلق الواجبات والمحرّمات والاعتقاديات، لعدم طاعةٍ لمخلوق في معصية الخالق، لكنّ المعيار هنا هو قاعدة التزاحم فلو دار الأمر بين عقوقهما وارتكاب الحرام، لا سيما مع عدم التفاتهما إلى الحرمة، نُظر في قواعد التزاحم.

٧.٣.٧. حكم الجهاد مع فقر الوالدين وحاجتهما لإنفاق الولد

ذهب بعض الفقهاء[١] إلى سقوط التكليف بالجهاد عن الابن مع فقر الوالدين وافتقارهما في المعيشة إليه إذا كان الجهاد كفائياً، على أساس أنّ الإنفاق عليهما حينئذٍ وخدمتهما واجبٌ عيني فلا يزاحمه واجبٌ كفائي كالجهاد، وهذا ـ عنده ـ بقطع النظر عن الإذن أو المنع أو..

ويناقش هذا الكلام بعين ما ناقشنا به دليل أمثال العلامة الحلّي، حيث بيّنا أنّه لا توجد قاعدة عامة تقدّم العينيَّ على الكفائي، فليراجع.

٨.٣.٧. عدم الفرق بين اجتماع الوالدين أو وجود أحدهما

تبيّن ممّا مضى أنّ الأحكام مترتبة على الوالدين معاً وعلى أحدهما، بل قد أشارت الآية إلى هذا الأمر، نعم ظاهر بعض الروايات الحديث عن الأبوين معاً، إلاّ أن ذلك لا يضرّ فإن الآيات القرآنية ظاهرة في الانحلال، فتعبير ﴿**وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا**﴾ لا يفهم منه العرف خصوص صورة اجتماعهما، فلو مات أحدهما أو رضي بالخروج فيما رفض الآخر جرت الأحكام السابقة، ولا يحصل منافاة بين رضا أحدهما ورفض الآخر فكلّ واحدٍ منهما مستقلٌ عن الآخر. أمّا لو طلب واحد ومنع الآخر تزاحما.

٩.٣.٧. تراجع الوالدين عن الإذن.. بعد خروج الولد للجهاد

لو أذن الوالدان بالخروج ثم تراجعا بعد الخروج، فبقطع النظر عما سيأتي في مسألة تجدّد العذر، المفترض هنا الالتزام بحقّهما في ذلك، على أساس أنّ الإذن والمنع بيدهما، وهو ثابت في مورد الابتداء والبقاء، ولا يوجد ما يوجب تقييد قيمة الإذن بغير حالة البقاء وهو مقتضى الاستصحاب، فيكون لهما ذلك ويسقط وجوب الجهاد، على القول بشرط الإذن أو مانعيّة المنع أو وجوب الطاعة.

وقد ذهب بعض المتأخّرين[٢] إلى أنّ هناك نظراً عقلانياً هنا يمنعهما عن التراجع، وهو أنّ العقلاء يرون من يأذن بالتصرّف بأرضه للبناء فيها غير ذي حقّ في التراجع عن إذنه، والمقام من

---

(١) جهاد الأمّة: ٣٠٦.

(٢) فضل الله، كتاب الجهاد: ١٨١.

هذا القبيل، فكأنّ هذا الارتكاز العقلائي قرينة حافّة تجعل شرط الإذن محصوراً بصورة الابتداء لا مطلقاً.

إلاّ أنّ هذا الكلام غير وجيه؛ ذلك أنّه لا يوجد إذن إلزامي بنظر العقلائي إلا إذا تحوّل إلى عقد، بحيث رآه العقلاء عقداً إلزاميّاً واتفاقاً راسخاً لا يصحّ التنازل عنه، غاية الأمر أنّ عليه التعويض عن الآخر على تقدير تورّطه، وهنا لا مجال لتصوّر العقديّة والاتفاق عادةً، فيكون لهما الإذن، لكن لو حصل توافق شديد على عدم التراجع كان به ولو كان ضمنيّاً، لكنه ليس قاعدةً عامة في باب الإذن.

نتيجة البحث في الشروط الفرديّة للجهاد وإثبات عقلائيّة تمامها

وبهذا تبيّن أنّ الشروط الشخصيّة في الجهاد هي: **البلوغ، والعقل، والقدرة البدنيّة ونحوها، والقدرة المالية، وعدم المزاحم الأهمّ**. وبهذا يظهر أنّه لا يوجد شرطٌ تعبّدي في الجهاد، بل شروطه عقلائيّة، يمكن التوصّل إليها بمراجعة المرتكزات العقلائيّة أيضاً، فالعقلاء في تقنيناتهم لا يُلزمون غير البالغ أو غير العاقل على أساس أنهم يرونه فاقداً لعنصر التكليف والإلزام القانوني، كما أنّهم لا يُلزمون بالجهاد من لا قدرة له عليه بدنيّاً أو مالياً، لعقلائيّة اشتراط عدم العجز العرفي في التكاليف، لا سيما مثل هذه التكاليف، أمّا شرط عدم المزاحم فهو شرطٌ عقلائي يستوعب تمام التكاليف الشرعيّة والقانونيّة.

تجدّد العذر بعد المشاركة في الجهاد

وقع بحثٌ بين الفقهاء في أنّه لو تحقّقت الشروط بحقّ شخصٍ ما، فوجب عليه الجهاد فخرج، وبعد خروجه، لا سيما بعد التحام الحرب، فَقَدَ أحد الشروط، كما لو جُنّ أو أرسل له والداه يمنعانه عن الحرب، أو غير ذلك، فهل يسقط عنه وجوب الجهاد أو أنّ شرطيّة هذه الشروط مختصّة بما قبل الخروج أو ما قبل بدء الحرب؟

ذهب فريقٌ من الفقهاء إلى ثبوت وجوب الجهاد عليه حتى مع فقد بعض الشروط، فيما تمسّك فريقٌ آخر بدليل شرطيّة الشرط؛ لإثبات سقوط التكليف عنه في هذه الحال.

أ ـ أمّا دليل ثبوت الوجوب عليه، فقد كان عندهم عين أدلّة حرمة الفرار من الزحف مثل

قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا..**﴾ (الأنفال: ٤٥)، وقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ**﴾ (الأنفال: ١٥)؛ وذلك أنّ الآيات والروايات في هذا الباب تشمل هذا الذي خرج إلى الجهاد بعد ثبوت الوجوب عليه، ثم فَقَد شرطاً حال الحرب.

ومقتضى استدلال المستدلّين بنصوص الفرار من الزحف أن يحصروا ثبوت التكليف في الفرض هنا بحال بدء الحرب؛ إذ من الواضح أنّ هذه النصوص خاصّة بتلك الحال لا غير.

إلاّ أنّ الشهيد الثاني ذهب إلى شيءٍ من التفصيل، فذكر أنّ العذر لو كان خارجيّاً كرجوع الأبوين عن إذنهما وصاحب الدين كذلك فلا قيمة لمثل هذا العذر، تمسّكاً بأدلّة الثبات، أمّا لو كان ذاتيّاً كالمرض والعمى سقط التكليف؛ لفقد شرط القدرة المأخوذ في الوجوب، إلا إذا كان في رجوعه انكساراً للمسلمين، فالمتّجه عدم السقوط[1].

إلاّ أنّ هذا الكلام كلّه قابل للنقاش:

أوّلاً: إنّ أدلّة حرمة الفرار من الزحف إمّا يفترض فيها توجّه التكليف مسبقاً إلى المجاهد لا الساقط عنه التكليف بسقوط شرط وجوب الجهاد، فإنّه غير مشمول لها، أو أنّ الغرض منها وتمام الملاك هو عدم كسر شوكة المسلمين، فيثبت عليه تكليفٌ آخر حينئذٍ غير مشروطٍ بهذه الشروط، ليس هو تكليف الجهاد العام، بل تكليفٌ آخر مرتبط بعدم إلحاق الهزيمة بجيش المسلمين، فيثبت عليه تكليف ثانويّ حينئذٍ، وإلا فلا تكليف بالجهاد يلحقه حتى نبحث عن السقوط وعدم السقوط، فما ذكره الشهيد الثاني في آخر كلامه من أنّ المتجه عدم السقوط غير وجيه، بل الأصحّ أنّ المتجه ثبوت تكليف ثانويّ آخر عليه غير مشروط بتلك الشروط من الأوّل، وهو حرمة الفرار دون وجوب الجهاد.

ثانياً: إنّ دليل حرمة الفرار من الزحف نفسه لا يشمل غير البالغ والعاقل، كما لا يشمل العاجز عجزاً تاماً بحيث يكون وجوده كعدمه، فحتى لو تغاضينا عن دليل وجوب الجهاد وشروطه، وركّزنا النظر على دليل حرمة الفرار لا يفيد الشمول لبعض الأعذار حتماً في حدّ نفسه، فكيف يشمل المورد الذي نحن فيه؟!

(١) مسالك الأفهام ٣: ١٥.

ثالثاً: لم يتضح الوجه في تفصيل الشهيد الثاني؛ فإذا كانت القدرة شرطاً في الوجوب، ولهذا يسقط التكليف بالعمى والمرض، فهي إمّا شرطٌ خاصّ بالجهاد أو عام يشمل التكاليف، كما هو المعروف:

فإن أراد شرطاً خاصاً بالجهاد، فما وجه الفرق بين هذا الشرط وبين شرط إذن الوالدين؟! فقوله بأخذ القدرة شرطاً في الوجوب، يمكن تكراره في إذن الوالدين؛ بالقول بأخذ إذنهما شرطاً في الوجوب؛ ذلك أنّ شرطيّة الوجوب متساوية النسبة إليهما معاً.

وأمّا إذا أراد شرطيّةً عامة، بحيث يمتاز شرط القدرة بعمومه لتمام التكاليف فيسقطها عدم القدرة، على خلاف إذن الوالدين، فلم يظهر الفرق بين سقوط الجهاد عليه، وعدم سقوطه لو كان حال انكسار للمسلمين، فالتكاليف تسقط مطلقاً على هذا الفرض، إلا إذ جعل عدم الفرار هو محض البقاء السلبي، بل حتى لو كان كذلك لم يظهر الفرق بين سقوط التكليف بفقدان شرط عام له، وعدم سقوطه بفقدان شرط خاصّ، والتمييز بين الخارجي والذاتي لم يظهر له أساس شرعي هنا على مستوى السقوط.

قد يقال: إنّ آيات شرطيّة الشرط الذاتي غير ناظرة إلى صورة تعيّن الجهاد عليه، كما في حال بدء الحرب، بل هي في مقام بيان شرطيّة الوجوب بمعنى عدم توجّه التكليف إلى المريض، لا سقوطه بعد توجّهه[1]، ومعه يكون هناك نقص في اقتضاء الشرطيّة من الأوّل.

ويناقش بأنّ ظاهر الآيات عام، يفيد عدم الوجوب على المريض والضعيف بلا تفصيل في نحو وزمان عروض المرض والضعف، فهي تؤسّس مبدأ في رفع التكليف عنه، من دون ملاحظة حالتَي: الدفع والرفع، فهي لحاظات دقيقة غير مستظهرة من الآيات، كلّ ما هو مستظهر منها وجود تنافر بين ثبوت التكليف وحالة المرض والعمى والضعف و.. فلا قصور في دليل الشرط، وإلا يلزم في تمام أدلّة شروط الواجبات أن لا تشمل حالة البقاء إلا ما خرج بالدليل، ولا يلتزم بذلك المستدلّ نفسه فيما نظنّ.

قد يقال: إنّ مقتضى الاستصحاب بقاء التكليف عليه بعد تجدّد العذر، إذ يحرز قبله ثبوت التكليف ويُشك في بقائه، فيستصحب.

(١) جهاد الأمّة: ٣٥٦.

وأجيب بعدم وحدة الموضوع؛ إذ ذاك الأوّل كان قادراً، وهنا تعنون بعنوان العاجز، فلا يوجد موضوعٌ واحد حتى يستصحب[1]. **بل يمكننا القول:** إنّه لا مجال للاستصحاب بعد أن كان ظاهر أدلّة الشرطيّة إفادة السقوط، فالأصول العمليّة ـ ولو البرزخيّة ـ لا تقدَّم على الأدلّة والأمارات.

قد يقال: إنّ أدلّة حرمة إبطال العمل تفيد بقاء التكليف وعدم جواز قطعه، مثل قوله تعالى: ﴿.. وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ (محمّد: ٣٣).

ويُجاب: بقطع النظر عن أنّ مراد الآية الإحباط، كما تكرّر في السورة نفسها، دون الإبطال بالمعنى الفقهي، أنّ أدلّة الشرطيّة مقدّمة عرفاً على أدلّة الإبطال؛ إذ لا بدّ سلفاً من إثبات وجوب عملٍ ما لكي يتوجّه التكليف بحرمة إبطاله، والمفروض الشكّ هنا، فلا يصحّ الاستدلال؛ لكونه أشبه بالتمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة، فرتبة أدلّة الشرطيّة أسبق، فيقدَّم مُفادها عليها.

ب ـ وأمّا دليل سقوط الوجوب عنه، فهو بأدلّة الشرطيّة عينها، حيث يتمسّك بإطلاقها لمورِدَي: الابتداء والاستدامة، ما لم يظهر تكليفٌ جديد في البَيْن، ولا يوجد ما يزاحم هذه الأدلّة، بعدما بيّناه في أدلّة حرمة الفرار من الزحف.

بل قد يُقال بأنّه لا معنى للتمسّك بأدلّة حرمة الفرار بالنسبة للمورد، فإنّه من التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة؛ لعدم إحراز شمول الخطاب لمورد البحث[2]، بعد مجيء أدلّة الشرطيّة.

وبهذا يظهر أنّ شروط وجوب الجهاد شروطٌ في الحدوث والبقاء، لا في الحدوث فقط، بلا فرق بينها مطلقاً، إلاّ إذا عرض تكليفٌ آخر بعد الخروج أو بعد استقرار التكليف عليه بحيث لا يكون مشروطاً هو الآخر بشرطٍ غير موجود عند المكلّف، فيلزمه حينئذٍ.

عموم شروط الجهاد للدفاعي والابتدائي

مما تقدّم ظهر أنّ تفصيل جمع كبير من الفقهاء في شروط الجهاد بين الجهاد الابتدائي فتثبت فيه هذه الشروط، وبين الجهاد الدفاعي فتسقط، في غير محلّه رغم ما يوحي بالشهرة العظيمة.

والوجه فيه:

---

(١) المصدر نفسه: ٣٥٧.

(٢) المصدر نفسه: ٣٥٦.

أوّلاً: إنّ البلوغ والعقل من شروط التكليف عامةً، فلا اختصاص لهما بالابتدائي على تمام النظريّات والآراء.

ثانياً: لم يظهر من أيّ دليلٍ من أدلّة الشروط الأخرى، مثل الذكورة وإذن الوالدين والقدرة البدنيّة والمالية، أيّ روايةٍ فيها أيّ قرينة على التمييز، بل لم يرد في تمام ما سبق من أدلّة أيّ قيد يشير إلى نوعيّة الجهاد.

وأقصى ما يمكن أن يكون باعثاً للفقهاء على هذا التمييز، هو الآتي:

أ ـ تصوّرهم عينيّة الجهاد الدفاعي، ومعه لا تؤخذ فيه هذه الشروط.

غير أنّنا بيّنا أنّ الجهاد كفائيّ، وحتى لو تعيّن على شخص فلا دليل يسقط شرطيّة هذه الشروط المدلولة بالكتاب والسنّة، حيث لم يؤخذ فيها قيد الكفائيّة.

ب ـ تصورّهم الحاجة العظيمة جداً في الجهاد الدفاعي، وكأنّه هناك حالة طارئة تسقط شرطيّة الشروط.

ويجاب بأنّ الحاجة ـ مهما كانت ـ تظلّ تحت مظلّة عنوان "من يجب عليه الجهاد". لكن إذا عرض عنوانٌ ثانوي فقد يُلزم الأطفال بالجهاد (وهذا مجرّد افتراض)، وهذا أمرٌ آخر، وليست حال الجهاد الدفاعي كذلك دائماً، وكأنّهم تصوّروا الدفاع في خصوص حال دفع العدو عن دخول بلاد المسلمين مع أنّه يشمل حالة طردهم مما يعبّر عنه اليوم في الأدبيات العسكريّة بالمقاومة، وهي ظاهرة طبيعيّة لا تطرأ فيها عناوين ثانويّة كتلك التي تكون في مورد هجوم العدو.

فكأنّ استثنائيّة حال الدفاع جعلتهم يتصوّرون سقوط الشروط، مع أنّ هذه الاستثنائية لو أسقطت الشروط فتسقطها بعنوانٍ ثانوي لا أوّلي، وفي بعض موارد الجهاد الدفاعي لا جميعها.

ج ـ تصوّرهم أنّ الجهاد في الاسلام مفهومٌ يراد به الابتدائي فقط، فكلّ النصوص ناظرة له خاصّة. وسوف يأتي نقد هذا التصوّر عند الحديث عن الجهاد الابتدائيّ الدعويّ.

وبهذا ظهر أن أدلّة شروط الجهاد عامّة لنوعَيه: الابتدائي والدفاعي.

ثانياً: الشروط العامّة المجتمعيّة

قلنا فيما سبق أنّ شروط الجهاد تارةً تكون شخصيّة فردية كالبلوغ والقدرة البدنيّة ونحوهما،

وهو ما أسلفنا الحديث عنه، وأخرى تكون عامّةً مجتمعيّة، لا تتصل بهذا الفرد أو ذاك، وإنّما تمسّ الظاهرة عموماً على مستوى المجتمع والأمّة، مثل ربط وجوب الجهاد بحضور النبيّ أو الإمام المنصوص أو نحو ذلك، وهذا ما سوف نتحدّث عنه في هذه المرحلة.

ومهمّ هذه الشروط العامّة المجتمعيّة هو الآتي:

١. المُكنة ومسألة النصر

المقصود بهذا الشرط أنّه هل يُعتبر في ثبوت وجوب الجهاد أن يكون المسلمون قادرين على مواجهة العدو أو مطمئنّين بالنصر أو ما شابه ذلك أو أنّ وجوب الجهاد غير مشروط بذلك كلّه، وإنّما لو تحقّقت سائر شرائطه وجب؟ بل يقع الكلام في شرعيّة الجهاد على تقدير اليقين أو الظنّ الغالب بالهزيمة، فهل يكون الجهاد حراماً أو يبقى على الجواز على الأقلّ؟

ذكر الشهيد الثاني أنّ دفع الكفّار على تقدير بدئهم بالقتال مشروطٌ بالمكنة والقدرة على دفعهم وردّهم[١]، بل نفى المحقق النجفي الخلافَ في أخذ المكنة حسب ظاهر قوله[٢]، معلّقاً على كلام المحقق الحلّي في "الشرائع" ـ والذي يلوح منه أخذ القدرة في الجهاد حال ابتداء المسلمين بالحرب دون حال ابتداء الكافرين بها ـ أنّه لا يراد ذلك منه حتماً؛ إذ المكنة مأخوذة في حالتَي: الدفاع والابتداء.

وهكذا تحدّثت المصادر الفقهيّة عن تربّص الإمام أو من نصبه مع قلّة المسلمين، وعدم الشروع في الحرب إلا بعد استكمال ما يوجب القوّة على الآخر. **وقد عُقدت هذه المسألة في كلمات بعض الفقهاء مرتبطةً بمسألة الفرار من الزحف**، على أساس أنّه هل يجوز هذا الفرار في حالة إحراز خسارة المؤمنين للمعركة أو ما شابه ذلك أو لا؟

من هنا، وبعيداً عن مواقف الفقهاء، سوف نستعرض جملة الوجوه في هذه المسألة وذلك كالآتي:

---

(١) مسالك الأفهام ٣: ٢١.

(٢) جواهر الكلام ٢١: ٤٨.

١.١. النصّ القرآني وشرط القدرة العامّة على المواجهة

يتحدّث القرآن الكريم عن هذا الموضوع، وذلك في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ * الْآَنَ خَفَّفَ اللهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللهِ وَاللهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (الأنفال: ٦٥ ـ ٦٦).

وانطلاقاً من هذه الآية، ذهب جماعةٌ من الفقهاء إلى شرط الضِّعف ـ كحدّ أقصى لوجوب الجهاد ـ وذلك أنّ الآيات ذكرت في مقطعها الأوّل نسبة الواحد إلى العشرة، فنسبة العشرين إلى المائتين ونسبة المائة إلى الألف هي نسبة العُشر، وقد أمر الله رسوله بتحريض المؤمنين على القتال مشيراً إلى مسألة الصبر في هذه الحال، إلا أنّ الآية الثانية نصّت على أنّ الله خفّف عن المؤمنين مع علمه بأنّ فيهم ضعفاً، فوضع نسبةً أخرى هي نسبة النصف، أي أن يكون الكفّار ضعف عدد المسلمين، وهي نسبة المائة إلى المائتين والألف إلى الألفين، كما ذكرت الآية الثانية، وبهذا يظهر أن الحكم النهائي المخفّف هو لزوم الصبر والجهاد على تقدير صيرورة العدد على الضعف من عدد المسلمين، أمّا لو زاد العدد عن ذلك فيكون الحكم مشمولاً للتخفيف بحسب دلالة الآيات.

ويعزّز هذا التفسير للآية:

أ ـ خبر مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد اللهعليه السلام ـ في حديثٍ طويل ـ قال: «إنّ الله عزّ وجلّ فرض على المؤمنين في أوّل الأمر أن يقاتل عشرةً من المشركين ليس له أن يولّي وجهه عنهم، ومن ولّاهم يومئذٍ دبره فقد تبوّأ مقعده من النار، ثم حوّلهم عن حالهم رحمةً منه لهم، فصار الرجل منهم عليه أن يُقاتل رجلين من المشركين تخفيفاً من الله عزّ وجل، فنسخ الرجلان العشرة..»[1].

وظاهر الرواية حصول نسخ، وأنّ الله أسقط وجوب المواجهة مع زيادة عدد العدوّ عن الضعف.

____

(١) الكافي ٥: ٦٩؛ وتحف العقول: ٣٥٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٨٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٧، ح٢.

ب ـ **خبر إسماعيل بن جابر**، عن جعفر بن محمّد، عن آبائه، عن عليّ عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «إنّ الله فرض القتال على الأمّة فجعل على الرجل الواحد أن يقاتل عشرة من المشركين، فقال: ﴿**إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا**﴾ (الأنفال: ٦٥)، ثمّ نسخها سبحانه فقال: ﴿**الْآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ**﴾، فنسخ بهذه الآية ما قبلها، فصار فرض المؤمنين في الحرب إذا كان عدّة المشركين أكثر من رجلين لرجل لم يكن فاراً من الزحف، وإن كان العدّة رجلين لرجل كان فارّاً من الزحف»[١]، إلى غيرها من الأخبار.

ومن الواضح أنّ الروايتين تحاولان ربط الآيتين بمسألة الفرار من الزحف، وهذا ما يُحدث تعديلاً في تصوّر المسألة، فتارةً نبحث عن أصل وجوب الجهاد على المسلمين حال عدم القدرة وما شابه ذلك بقطع النظر عن موضوع بدء الحرب، ثم إرادة الفرار على أساس كثرة عدد العدوّ، وأخرى نبحث عن وجوب الجهاد بمقتضى مطلقاته إلا أنّه إذا التقى الجمعان كان لآحاد المسلمين الفرار من الحرب ـ وفق التصوّر المشهور لمسألة الفرار من الزحف ـ فالآيات من حيث المبدأ لا إشارة فيها إلى مسألة الفرار من الزحف، فيما الروايتان تربطان الآيات بمسألة الفرار هذه.

وقد ترقّى السيد الخوئي في تفسير الآيتين، حين ذهب إلى أنّ المقاتل المسلم لو أحرز أنّه سوف يستشهد لو ظلّ يُقاتل الاثنين، جاز له الفرار ما لم تترتّب فائدةٌ عامّة على شهادته، مستنداً في ذلك إلى انصراف الآيات عن هذه الصورة[٢]، فالآيات عنده وإن تحدّثت عن معادلة الضعف إلا أنّها لا تحكي عن صورة اليقين بالشهادة حيث لا ثمرة عامّة لها.

كما ذهب الخوئي ـ على الخطّ الآخر ـ إلى أنّه لو أحرز المسلمون النصر واطمئنوا بأنّهم سيغلبون، لزمهم الجهاد حتى لو كانت المعادلة أكبر من الضعف، نعم لو لم يحصل لهم اطمئنان بل حصل ظنّ بالغلبة لم يجب الثبات ولا البدء بالقتال حال كون الكافرين أزيد من الضعف، إلا

---

(١) بحار الأنوار ١٩: ١٧٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٥٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٧، ح٣.

(٢) منهاج الصالحين ١: ٣٧٠.

أنّ الجهاد يبقى مشروعاً؛ لإطلاق الآيات الحاثّة عليه[١].

ولكي نحدّد موقفاً ممّا جاء حول الآية أو المواقف التي بُنيت عليها، نذكر نقاطاً:

١.١.١. آيتا الضِّعف ومسألة النسخ

هل حصل نسخٌ في الآيتين بعد افتراض كونهما في مقام التشريع دون الإخبار؟

والجواب: إنّ ظاهر الآيتين هو الإخبار، فكأنّهما تريدان الإخبار عن أنّ القلّة والكثرة ليست المعيار، وإنّما الإيمان والعلم، فالكفّار حيث لا يفقهون من جهة والمؤمنون حيث يتّصفون بالصبر من جهةٍ أخرى، تكون الغلبة للفريق الثاني على الأوّل، تماماً كما جاء في آيةٍ أخرى: ﴿.. كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللهِ وَاللهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (البقرة: ٢٤٩)، إلا أن الذي يدفع نحو الإنشائية في الآيات هو تعبير: ﴿الْآَنَ خَفَّفَ اللهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾، كما ذكر ذلك الطوسي وغيره[٢]، إذ لا معنى للتخفيف بعد العلم بالضَّعف إلا كون النصّ السابق إنشائيّاً في مقام الأمر، فإنشائيّة الآيات ينبغي أن تكون واضحة نتيجة هذا الشاهد.

إلاّ أنّ الكلام في العلاقة بين الآيتين، فقد طرحت وجهات نظر ثلاث هي:

١.١.١.١. تغاير الآيتين في إفادة الوجوب والاستحباب، انعدام مبرّر النسخ

وجهة النظر الأولى: إنّ الآية الأولى تفيد الاستحباب، فيما تفيد الثانية الوجوب، بمعنى أنّ معادلة الضِّعف لإفادة الوجوب، أمّا معادلة العُشر فتفيد الاستحباب[٣].

إلاّ أنّ هذا الوجه لا شاهد له، فإذا كانت المسألة مسألة تخفيف، فلا يحصل تخفيفٌ عبر هذه الطريقة؛ لأنّ المفروض أنّ حكم الضِّعف هو للوجوب، فيكون هو الكُلفة الوحيدة الداخلة في عهدة المكلّفين، فيما العُشر للاستحباب، ولا كُلفة فيه، فثبوت الوجوب في الضِّعف بعد الاستحباب في العشر لا يسمّى تخفيفاً؛ لعدم تغيّر شيء، لا لناحية التسهيل ولا غيره، فهذا الرأي في غاية الضعف ولا شاهد يقف معه.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) التبيان ٥: ١٥٣؛ ومجمع البيان ٤: ٤٩١.

(٣) انظر: الأمثل ٥: ٤٨٧.

٢.١.١.١. تحقّق النسخ بين الآيتين، رؤية مشهورة

وجهة النظر الثانية: حصول النسخ، لتحقّق أركانه. وقد ذهب إلى هذه الرؤية كثيرٌ من العلماء المسلمين، كالطوسي(١)، والطبرسي(٢)، والراوندي(٣)، والكاشاني(٤)، وغيرهم(٥)، بل نَسبَه في التبيان إلى ابن عباس، والحسن، وعكرمة، وقتادة، ومجاهد، والسدّي، وعطاء، والبلخي، والجبائي، والرماني، بل ولجميع المفسّرين(٦).

وتوضيح فكرة النسخ هنا هو أنّ الآية الثانية تفيد إسقاط حكم الأولى بملاك التخفيف، وهي تخالفها في المضمون فتكون دالّةً على نسخها، وهل النسخ إلا ذلك؟

إلاّ أنه سجّلت على النسخ انتقادات، بعضُها يعبّر عن وجهة النظر الثالثة، وستأتي، وبعضها يعبّر عن ملاحظات خاصّة هنا، مثل أنّه كيف يمكن تصوّر النسخ مع كون الآيتين متلاصقتين، والمفروض في النسخ حصول انفصالٍ بينهما؟ وقد قال الفخر الرازي عن حالةٍ شبيهة: «يبعد من الحكيم أن يجمع بين آيات متوالية تكون كلّ واحدة منها ناسخةً للأخرى»(٧).

وهذا الاستفهام قابل للجواب بأنّ النسخ يلزمه تراخٍ في النزول دون التلاوة، بعد إجماع المسلمين على مغايرة ترتيب التلاوة لترتيب النزول، ولا يوجد داخل جسم الآيتين ما يشير إلى ترابطهما، بل مضمونهما يستدعي عدم تقارنهما في النزول.

ومن الجدير هنا الإشارة إلى أنّ معرفة الناسخ والمنسوخ لا تنحصر بسبيل الروايات، لكي تكشف لنا عن وقوع نسخٍ وعدمه، بل يمكن التوصّل إليها عبر الاستظهارات العرفيّة من الآيات عينها، ومعه حتى لو لم يدلّ دليلٌ على النسخ، يكفينا ملاحظة تركيبة الآيتين لمعرفة حصول نسخ بينهما، فكيف مع مساندة ذلك بذهاب جمهور المفسّرين، إلى جانب بعض الروايات

---

(١) التبيان ٥: ١٥٤.

(٢) مجمع البيان ٤: ٤٩١، وقد نَسَبَه إلى القيل.

(٣) فقه القرآن ١: ٢٠٤.

(٤) الأصفى ١: ٤٤٧.

(٥) مير محمّد زرندي، بحوث في تاريخ القرآن وعلومه: ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(٦) التبيان ٥: ١٥٤.

(٧) التفسير الكبير ٥: ١٤٢.

التي أشرنا فيها تقدّم إلى عيّناتٍ منها، بل حتى لو أفادت الروايات عدم النسخ وكان الظاهر عرفاً هو النسخ يشكل العمل بالروايات إذا لم تقدّم لنا هذه الروايات معطيات وقرائن على عدم النسخ، لصيرورتها حينئذٍ مخالفةً لظاهر الكتاب فتجري عليها أخبار الطرح.

٣.١.١.١. إبطال فرضيّة النسخ رغم وحدة الموضوع

وجهة النظر الثالثة: ما ذهب إليه بعض المفسّرين، من عدم وجود نسخ أساساً هنا، وهذه بعض أبرز مقولاتهم:

أ. محاولة الشيخ ناصر مكارم الشيرازي

قرّر الشيخ ناصر مكارم الشيرازي محاولةً هنا، ناسباً إيّاها إلى بعض المفسّرين، وهو أنّ الظرف الذي تتحدّث عنه كلّ آية مختلف عن غيرها، فالآية الأولى إنّما تُصدر حكماً في مورد الفئة القليلة الصابرة جداً ذات الإيمان القوي، كمسلمي بدر، فعندما تكون هناك فئة تمتاز بهذه الميزات الإيمانيّة والروحيّة يبلغ العدد العُشر، وإلا كان الضِّعف هو المعيار، وبذلك لا معنى للنسخ[1].

وإذا أردنا تعزيز هذا التفسير بالشواهد؛ إذ هو بهذا المقدار مجرّد ادّعاء، يمكن القول بأنّ التعليلات المذكورة في الآيتين تساعد على التوصّل إلى شيء، فإنّ علم الله بالضعف قد لا يكون تعبيراً عن حكم عام يشمل تمام المسلمين عبر الأزمنة، بل يختصّ بفئة المسلمين آنذاك، وكأنّ الحكم الأصلي هو نسبة العُشر، إلا أنّه مع حالة الضعف وعدم تماسك الجيش الإسلامي ـ روحيّاً ومعنوياً ـ يأتي الحكم التخفيفي، فالآية الثانية تريد بيان الحكم في صورة الضَّعف، لا افتراض الضعف المطلق لبيان حكم على أساس ذلك، وهذه نقطة مهمّة.

وقد حاول أنصار هذا التفسير إيجاد تخريج لموضوع الروايات الواردة في المقام وبعضها صحيح السند على المشهور، فاعتبروا أنّ مصطلح النسخ كان يُطلق ويراد منه قديماً ما يشمل التخصيص والتقييد، فلم يكن ذا معنى ضيّق كما هو اليوم في اصطلاحنا، وإنّما يشمل كلّ إلغاء ولو على مستوى الإظهار لحكم سابق، فالمقيّد يلغي ـ ولو في الظاهر ـ المطلق، وكذا الخاصّ

(١) الأمثل ٥: ٤٨٧، ٤٩٠؛ وراجع: الصادقي، تبصرة الفقهاء ١: ٣٤٥.

والعام[١].

وهذه النقطة الأخيرة يلاحظ عليها أنّها ـ لو تمّت قاعدةً وكبروياً ـ فهي تحتاج إلى أن تشمل صورة الحكمين في موردين، أي حكم العُشر في حالة القوّة الإيمانيّة والروحية، والنصف في حالة الضَّعْف، وهو ما لم تبرز شواهد له، فهذا لا هو بالتخصيص ولا بالتقييد، إلا إذا أخرجت حالة الضَّعف عن تحت العُشر.

يضاف إلى ذلك ملاحظة ترتبط بمفهوم النسخ نقدّم لها بمقدّمة، وهي:

المعنى الاصطلاحي للنسخ، لمحة حول مساره وتطوّره التاريخي

نعني بالمعنى الاصطلاحي هو تداول مفهوم النسخ بين المسلمين منذ العصر النبوي وإلى يومنا هذا، فما هو المفهوم الذي كان في أذهان الصحابة وعبّروا عنه بالنسخ في كلماتهم؟ وما هو المفهوم الذي استكنّ في وعي الأصوليّين فعبّروا عنه بالنسخ؟ وكذلك الحال في المفسّرين وعلماء القرآنيّات وهكذا..

أوّل حقيقة موضوعيّة تواجهنا، ونحن نرصد عصر الصحابة وصولاً لنهايات القرن الأوّل الهجري بل للقرن الثاني الهجري، أنّنا نكاد لا نعثر على تعريف للنسخ في تلك الفترة. وربما يكون هذا الأمر طبيعياً؛ لأنّ تلك الفترة ليست فترة الظهور الواعي للتعريفات، فالمفاهيم في تلك الفترة كانت تتكوّن بشكل تلقائي في أذهان المسلمين، ولم يكونوا ليهتمّوا بوضع تعريفات ومحدّدات لها ضمن قوالب لفظيّة.

لكنّ هذا لا يمنع عن اكتشاف المفهوم في أذهانهم من خلال تطبيقاتهم للناسخ والمنسوخ على النصوص القرآنيّة والحديثيّة، فعندما آخذ تفسير ابن عباس مثلاً، واقرأ مواقع النسخ فيه عنده، فمن الطبيعي أن تتكوّن لديّ صورة عن فكرة النسخ في وعي ابن عباس ولو من بعض الجوانب والزوايا، ما دام حجم النصوص المأثورة عنه معتدّاً به من جهة، وثابتاً في نسبته إليه ـ ولو في الجملة ـ من جهة أخرى، وهكذا سائر الصحابة والتابعين وصولاً لأواسط القرن الثاني الهجري، بل والنصوص المنقولة عن النبيّ نفسه في ذلك.

الفكرة الأصليّة التي يمكن أن تُدّعى هنا هو أنّ العصر النبويّ وعصر الصحابة والتابعين كان

---

(١) انظر: الأمثل ٥: ٤٨٧، ٤٩٠.

مفهوم النسخ فيه واسعاً جدّاً، يشمل النسخ في وعي الأصوليّين وما هو أوسع منه بكثير؛ وذلك أنّ التقييد والتخصيص الموجود بين منطوقٍ ومنطوق أو بين مفهومٍ ومفهوم أو بين منطوقٍ ومفهوم، وكذلك النصّ المجمل والنصّ المبيّن، مضافاً إلى النسخ في مفهومه المتأخّر.. هذه كلّها كانت تُعتبر نسخاً في نصوص الصحابة والتابعين، ولهذا السبب نجد عدداً هائلاً من الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم.

بل نحن نلاحظ أنّ النسخ يطلق أحياناً لرفع توهّمات كانت موجودة عند الناس في فهم نصٍّ معيّن، ولم تكن هذه التوهّمات مرادة أصلاً من النصّ.

في سياق هذا التحليل تبرز بعض الشخصيّات التي انتصرت لهذه الفكرة بشكلٍ أو بآخر، فلو أخذنا بدايةً ابن تيمية (٧٢٨هـ)، نراه يقول: «إِنَّ لَفْظَ "النسخ" مُجْمَلٌ، فَالسَّلَفُ كَانُوا يَسْتَعْمِلُونَهُ فِيمَا يُظَنُّ دَلَالَةُ الْآيَةِ عَلَيْهِ مِنْ عُمُومٍ أَوْ إطْلَاقٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ كَمَا قَالَ مَنْ قَالَ: إنَّ قَوْلَهُ: (اتَّقُوا اللهَّ حَقَّ تُقَاتِهِ) (وَجَاهِدُوا فِي اللهَّ حَقَّ جِهَادِهِ) نُسِخَ بِقَوْلِهِ: (فَاتَّقُوا اللهَّ مَا اسْتَطَعْتُمْ). وَلَيْسَ بَيْنَ الْآيَتَيْنِ تَنَاقُضٌ، لَكِنْ قَدْ يَفْهَمُ بَعْض النَّاسِ مِنْ قَوْلِهِ: (حَقَّ تُقَاتِهِ) و (حَقَّ جِهَادِهِ) الْأَمْرَ بِمَا لَا يَسْتَطِيعُهُ الْعَبْدُ فَيَنْسَخُ مَا فَهِمَهُ هَذَا كَمَا يَنْسَخُ الله مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ وَيُحْكِمُ الله آيَاتِهِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ نَسْخُ ذَلِكَ نَسْخَ مَا أَنْزَلَهُ، بَلْ نَسْخُ مَا أَلْقَاهُ الشَّيْطَانُ إمَّا مِن الْأَنْفُسِ أَوْ مِن الْأَسْمَاعِ أَوْ مِن اللِّسَانِ. وَكَذَلِكَ يَنْسَخُ الله مَا يَقَعُ فِي النُّفُوسِ مِنْ فَهَم مَعْنًى وَإِنْ كَانَتْ الْآيَةُ لَمْ تَدُلَّ عَلَيْهِ لَكِنَّهُ مُحْتَمَلٌ، وَهَذِهِ الْآيَةُ مِنْ هَذَا الْبَابِ..»[1].

يفترض ابن تيمية أنّ النسخ عند الأوائل لا يعني بالضرورة أنّ الآية الناسخة حذفت شيئاً في الآية المنسوخة، بل معنى نسخ الآية للآية يمتدّ لفكرة نسخ الآية الناسخة لتوهّم معنى من الآية المنسوخة حصل في أذهان الناس، ولذلك عبّر الأوائل عن الآية الثانية بأنّها ناسخة، لا لكونهم يريدون افتراض انتهاء الآية المنسوخة، على طرائق الأصوليّين، بل لكونهم يريدون رفع الآية الناسخة لوهمٍ في الآية المنسوخة. وهذا تعديلٌ كبير في فهم النسخ وفقاً لتحليل ابن تيمية.

يبدو هنا الإمام الشاطبي (٧٩٠هـ) واضحاً جداً أيضاً، حين يقول: «الذي يظهر من كلام المتقدّمين أنّ النسخ عندهم في الإطلاق أعمّ منه في كلام الأصوليّين. فقد كانوا يطلقون على

(١) مجموعة الفتاوى ١٤: ١٠١.

تقييد المطلق نسخاً، وعلى تخصيص العموم بدليلٍ ـ متصل أو منفصل ـ نسخاً، وعلى بيان المبهم والمجمل نسخاً.. كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليلٍ شرعي متأخّر نسخاً؛ لأنّ جميع ذلك مشترك في معنى واحد، وهو أنّ النسخ في الاصطلاح المتأخّر اقتضى أنّ الأمر المتقدّم غير مراد في التكليف، وإنّما المراد ما جيء به آخراً.. فالأوّل غير معمول به، والثاني معمول به. وهذا المعنى جارٍ في تقييد المطلق؛ فإنّ المطلق متروك الظاهر مع مقيّده، فلا إعمال له في إطلاقه، بل المعمل هو المقيّد.. فكأنّ المطلق لم يفد مع مقيّده شيئاً، فصار مثل الناسخ والمنسوخ. وكذلك العام مع الخاصّ؛ إذ كان ظاهر العام يقتضي شمول الحكم لجميع ما يتناوله اللفظ، فلما جاء الخاصّ أخرج حكم ظاهر العام عن الاعتبار، فأشبه الناسخ والمنسوخ، إلا أنّ اللفظ العام لم يهمل مدلوله جملةً، وإنّما أهمل منه ما دلّ عليه الخاصّ، وبقي السائر على الحكم الأوّل.. فلما كان كذلك، استسهل إطلاق لفظ النسخ في جملة هذه المعاني؛ لرجوعها إلى شيء واحد»[1]. ثم يسرد الشاطبي سلسلة من الأمثلة هنا.

والسؤال الآن: ما الذي دفع المتقدّمين لتوسعة معنى النسخ وأخذه بهذا العرض العريض؟

يمكن فرض احتمالات هنا:

الاحتمال الأوّل: يمكن فهم جزء من هذه التوسعة على أنّهم فهموا من التقييد والتخصيص والاستثناء معنى النسخ؛ لأنّ هذا النوع من النصوص له نحو تغيير جزئيّ، فهو يُلغي جزئيّاً حدود نصّ افتُرض أنّه لولا النصّ الناسخ لكان يعطي معنى آخر وحكماً آخر، وفي الوعي العقلائي يظهر المقيّد والمخصِّص المنفصل على أنّه تعديل وتبديل، خلافاً لما يقوله الأصوليّون لاحقاً، فتعاطوا مع الموضوع بهذه الذهنيّة. بل نحن نلاحظ أحياناً عليهم أنّ مجيء تشريع جديد يلغي أصل الإباحة في الحالة السابقة كانوا يعتبرونه نسخاً، ولعلّ فيما ورد عن ابن عباس من وقوع النسخ بين آيات الخمر شاهد على ذلك[2]؛ لأنّ آيات الخمر لا تبيّن تحليل الخمر في القرآن الكريم، بل تشرع بتضييق حليّته الثابتة قبل الإسلام ـ بعيداً عن القول بتحريمه في مختلف

---

(١) الموافقات ٣: ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٢) ذكر ابو داود بسنده إلى عِكْرِمَة، عن ابنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنْتُمْ سُكارى [النساء: ٤٣] وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِما إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنافِعُ لِلنَّاسِ [البقرة: ٢١٩] نَسَخَتْهُمَا التي في المائدة: إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصابُ [المائدة: ٩٠] الآية» (سنن أبي داود ٣: ١٥٨٩).

الشرائع قبل الإسلام ـ حتى يتسع التحريم ليشمل مطلق الحالات.

لكنّ الشيء الذي قد يصعب فهمه هو اعتبارهم المخصّصات والمقيّدات و.. المتصلة نواسخ، فلو صحّت نسبة هذه التوسعة إليهم، لكان من الصعب فهم الأمر، وعلى سبيل المثال، ما رواه عبد الملك بن حبيب، في قوله تعالى: ﴿**لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ * وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾ (التكوير: ٢٨ ـ ٢٩)، من أنّ الآية الثانية ناسخة للأولى، فإنّ فهم النسخ هنا يبدو غريباً ما دامتا متصلتين، إلا إذا قيل: نزلتا منفصلتين.

وهكذا الحال في نسخ توهُّم البشر من دلالة آيةٍ كريمة؛ وذلك أنّ ربط موضوع النسخ بالآية القرآنيّة الدالّة عليه: ﴿**مَا نَنْسَخْ مِنْ آَيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا..**﴾ (البقرة: ١٠٦)، يعطي أنّ المنسوخ هو الآية نفسها، دون الوهم الآتي إلى عقول البشر نتيجة خطئهم في فهم الآية، فهذا لا يصحّح نسبة وقوع النسخ للآية نفسها، فكيف عمّموا هنا؟!

وغالب الظنّ أنّ المتقدمين لم يكونوا ليعرّفوا النسخ على أنّه الكشف عن انتهاء أمد الحكم، بل هو رفع للحكم في مرحلة ما، أو لعلّه مطلق الرفع، فرفع الحكم ورفع التوهّمات حوله ذلك كلّه يصدق عليه تعبير النسخ في الدلالة اللغويّة.

ولعلّ السؤال الجدير هنا هو هل استخدم المتقدّمون مصطلح النسخ آخذينه من اللغة العربيّة أو اللغة القرآنيّة؟ فإنّ هذا السؤال في غاية الأهميّة؛ وذلك أنّهم عندما كانوا يستعملون الكلمة، هل كان الإطار الذي يتحرّكون فيه هو الإطار اللغوي بعيداً عن فكرة وجود ناسخ ومنسوخ قرآني أعلنه القرآن نفسه، الأمر الذي يمكنه تصحيح مجمل استخداماتهم بعد الأخذ بالبساطة اللغويّة، أو أنّ الإطار هو اطار مقولة النسخ التي تكلّم عنها القرآن فكانوا يقصدون من الناسخ والمنسوخ ما هو مصداق الآيات التي تكلّمت عن النسخ في القرآن الكريم؟ فإلى أيّ إطار أو مرجعيّة كانوا ينتمون هنا؟

لعلّ الأرجح أنّهم كانوا ينتمون للمرجعية القرآنيّة، وهذا ما يفسّر أكثر اشتراط العلم بالناسخ والمنسوخ في فهم القرآن عندهم، فلو أخذنا مساحة النسخ بالاصطلاح المتأخّر، لما وجدنا القضيّة تتطلّب هذا القدر من التعظيم لأمر النسخ في فهم الدين، بينما لو أخذنا النسخ بمفهوم المتقدّمين، لكان معناه كلّ التغييرات الدلاليّة والفهميّة والواقعيّة التي تأتي بها الشريعة عبر مراحل تدرّجها في بيان التشريعات، فمن الصعب أن يكون الإنسان مجتهداً فقيهاً أو مفسّراً للكتاب دون معرفةٍ

بالنسخ بهذا المعنى؛ لأنّه يتضمّن مساحة كبيرة من أنماط الفهم والتفسير والدلالة والبيان.

الاحتمال الثاني: إنّ الصحابة والتابعين التبس عليهم الأمر في فهم حقيقة النسخ فقاموا بتعميمه، بمعنى أنّه لم يكن لديهم وعيٌ دقيق لظاهرة النسخ في الشريعة الإسلاميّة، فتصوّروا أنّ كلّ تغيير أو تبديل أو تعديل يظهر بدويّاً لهم فهو نسخ، ولمّا جاء عصر تكوين علم أصول الفقه انتبه العلماء المسلمون، وبخاصّة في القرن الثالث الهجري وما بعد، إلى خطأ ما وقع من الصحابة وتابعيهم، فاتخذوا لأنفسهم منحىً جديداً، ولما كان من الصعوبة بمكان اتّهام المتقدّمين بالوهم والخلط، تمّ تصوير المشهد على أنّهم كانت لديهم رؤية عن حقيقة النسخ، بينما في الحقيقة هم لم يفهموه جيّداً، فأساؤوا استخدامه.

وربما يمكن طرح فرضيّة تحاول فهم ما حصل لاحقاً بين الأصوليّين أكثر من فهم ما حصل سابقاً بين المتقدّمين، وذلك أنّ الأصوليّين واجهوا في الحقيقة جدلاً كلاميّاً حول النسخ، وإشكالات أديانيّة تتصل به، أتت من اليهود بشكل مركّز، فربما لما تركّز النقاش هناك على دائرة ضيّقة للنسخ، دفعهم ذلك لتحديد التعريف بهذا المفهوم تصنيفاً، والله العالم.

وعلى أيّة حال، فإنّ المتداول بين العديد من الباحثين المعاصرين، أنّ الإمام الشافعي (٢٠٤هـ) هو أوّل من وضع الصيغة الجديدة للنسخ، والتي تميّزه عن التقييد والتخصيص وأمثالهما. وهو ما صرّح به بكلّ وضوح الشيخ محمّد أبوزهرة (١٩٧٤م)، في كتابه حول الإمام الشافعي[١]، حيث قال بأنّه أوّل من حرّر معنى النسخ وميّزه عن التقييد والتخصيص والبيان وغيرها من المفاهيم ورفع التداخل بينها، معتبراً أنّ هذا سبقٌ للشافعي يسجّل له؛ لأنّه قام بتحرير المفهوم من خلطه بالأغيار، وبهذا قعّد الشافعي تمايزاً مهمّاً بين هذه المفاهيم التي تعني بيان المراد بالنصّ، وبين النسخ الذي يعني رفع الحكم السابق، فالنسخ باتت له دلالة واقعيّة تعديليّة للشريعة، بينما التخصيص والتقييد أصبحا في دائرة النشاط التفسيري للنص العام أو المطلق وهكذا.

ويعتبر الشافعي ـ وفقاً لما أفاده ابن حازم الهمداني (٥٨٤هـ) ـ من أهمّ من جاء بعد الزهري، وأفاض في الحديث عن ناسخ الحديث النبويّ ومنسوخه، ومن ثمّ فللشافعي مساهمات مهمّة هنا[٢].

---

(١) انظر: أبو زهرة، الشافعي، حياته وعصره آراؤه وفقهه: ٢٤٩ ـ ٢٦٠.

(٢) انظر: كتاب الاعتبار في بيان الناسخ والمنسوخ من الآثار: ٣.

ولو راجعنا كتاب "الرسالة" فلن نجد فصلاً خاصّاً حول تعريف النسخ يمكننا من خلاله لمس هذا الانجاز الذي حقّقه الشافعي، غير أنّ ما يكشف لنا عما فعله هو كلامان له عابران حول النسخ، ومقارنة كلامه هذا مع أمثلة النسخ في أعماله بكلامه حول التخصيص والتقييد، فقد قال الشافعي: «ووجّه الله رسوله للقبلة في الصلاة إلى بيت المقدس فكانت القبلة التي لا يحلّ قبل نسخها استقبالُ غيرها، ثمّ نسخ الله قبلةَ بيت المقدس ووجّهه إلى البيت، فلا يحلّ لأحد استقبال بيت المقدس أبداً لمكتوبةٍ، ولا يحلّ أن يستقبل غير البيت الحرام. قال: وكلٌّ كان حقاً في وقته، فكان التوجّه إلى بيت المقدس ـ أيّام وجّه الله إليه نبيّه ـ حقّاً، ثمّ نسخه فصار الحقّ في التوجّه إلى البيت الحرام لا يحلّ استقبال غيره في مكتوبةٍ إلا في بعض الخوف أو نافلة في سفر استدلالاً بالكتاب والسنّة. وهكذا كلّ ما نسخ الله. ومعنى "نسخ" ترك فرضَه كان حقّاً في وقته وتركه حقّاً إذا نسخه الله، فيكون من أدرك فرضه مطيعاً به وبتركه، ومن لم يدرك فرضه مطيعاً باتّباع الفرض الناسخ له»[1]. فالشافعي هنا يقرّر أن النسخ ترك للفرض، وبهذا بدأ يتكوّن مفهوم الرفع اللاحق للحكم في تعريف النسخ عند المسلمين.

ولنلاحظ النصّ الآخر للشافعي حين يقول: «وليس يُنسخ فرضٌ أبداً إلا ثبت مكانه فرضٌ، كما نسخت قبلة بيت المقدس فأثبت مكانها الكعبة. وكلّ منسوخ في كتابٍ وسنّة هكذا»[2].

وبضمّ هذه المعطيات إلى ما قرّره الشافعي في مباحث التقييد والتخصيص، من أنّهما من أنواع بيان المراد من النص ندرك أنّه ميّز تمييزاً دقيقاً بين النسخ وسائر المقولات المشابهة أو الموهمة.

وعندما نقول بأنّ الشافعي أسّس لمرحلة جديدة، فهذا لا يعني أنّ العلماء بعد الشافعي تبانوا على ما قدّمه هو في التمييز بين المصطلحات والمفاهيم؛ وذلك أنّ الكثير من العلماء ظلّوا يتعاملون على طريقة القرنين الأوّلين، وعلى سبيل المثال أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي (٢٢٤هـ)، حيث ظلّ يعمل في كتابه "الناسخ والمنسوخ" على طرائق السلف الأوّل.

لكن الشيء المؤكّد أنّ بدايات القرن الرابع الهجري ظهر فيها استقرار المصطلح الجديد لمفهوم النسخ الأصولي الذي تقرّر مع أمثال الشافعي، رغم أنّ الموروث التفسيري ظلّ يتناقل نواسخ ومنسوخات القرون الأولى.

---

(١) الرسالة: ١٢١ ـ ١٢٣.

(٢) المصدر نفسه: ١٠٩ ـ ١١٠.

هنا نحن نلاحظ عدّة تعريفات للنسخ بين الأصوليّين في عصر ازدهار الدراسة الأصوليّة حول النسخ؛ لأنّ الأصوليّين أنفسهم ظلّوا يختلفون حول النسخ، وأبرز ما نجده عندهم من معنى اصطلاحي هو تعريفات ثلاثة كبيرة أحدها يميل لجعل النسخ من مقولة الرفع، والثاني يميل لجعله من مقولة البيان، والثالث يميل للدمج بين مقامي الثبوت والإثبات كما مع المحقّق الخراساني وغيره. والفرق بين المقولتين الأولى والثانية أنّ القائل بالرفع يعتبر أنّ الناسخَ يقوم برفع الحكم المنسوخ بحيث لولا الناسخ لظلّ الحكم المنسوخ ساري المفعول، بينما القائل بالبيان يعتبر أنّ الحكم المنسوخ ينتهي أمده تلقائيّاً وأنّ الحكم الناسخ لا يقوم بأيّ تأثير في الحكم المنسوخ، كلّ ما يفعله هو أنّه يبيّن لنا أنّ الحكم المنسوخ جُعل ـ تشريعاً ـ بحيث ينتهي أمده في هذا الوقت، ففي لوح الواقع الحكمُ المنسوخ لم يعد له وجود حتى لو افترضنا الناسخَ غير موجود، وهذا على خلاف مقولة الرفع التي تبقي الحكم المنسوخ فاعلاً في نشاطه حتى يأتي الناسخ فيرفعه.

وبالأخذ بعين الاعتبار مجمل ما تقدّم يمكننا هنا القول: إنّ التخصيص المنفصل والتقييد المنفصل يقعان على حالتين:

الحالة الأولى: أن يقع الخاصّ قبل العام، فيأتي العام مبنيّاً على وجود الخاصّ في الأذهان، وفي هذه الحال لا إشكال في صحّة التخصيص عرفاً، فعندما يصدر المشرّع حكماً بحرمة بيع لحم الخنزير، ثم يقول بعد مدّة: «أحلّ الله البيع»، ويكون الحكم الأوّل مركوزاً في أذهان المخاطبين حال صدور الحكم الثاني، فإنّه لا يكون مخصّصاً منفصلاً في الحقيقة، بل متصل مرتكز. ولا ضير في ذلك عند العرف الذي يعدّ الحاكم في باب الألفاظ والدلالات.

الحالة الثانية: أن يأتي الخاصّ بعد العام بمدّة، أو يكون قبله ولا يغدو في قوّة المرتكز اللبّي، فهنا لا يرى العرفُ الخاصَّ قرينةً على المراد الجدّي من العام، والسبب في ذلك بسيط وهو أنّ القرائن المنفصلة من هذا النوع ـ على الأقلّ ـ لا وجود لها أ أو نادرة الوجود جدّاً ـ في حياة العقلاء، وإذا لم تكن معهودةً، كيف يمكن أن يفهموا القرينيّة حينئذٍ، ولا سيما أنّ الجواب عن سؤالٍ شخصي في مورد لا يصلح عند العرف قرينةً على عام أطلق لفردٍ آخر لا يرى الفرد الأوّل في حياته، ولم تكن البيانات الشرعيّة عند النبيّ وأهل بيته تطلق على الملأ غالباً، مثل هذه الحالات لا يسمّيها العُرف ـ إطلاقاً ـ قرينة أو قرينيّة، خصوصاً مع الفاصل الزمني البعيد.

وعليه، فلا تكون بنظر العرف إلا نسخاً للأحكام، لكنّه ليس نسخاً كليّاً كما في حالات الإلغاء الكاملة للحكم الأوّل المنسوخ، بل نسخٌ جزئيٌّ لحكم العام أو المطلق، والمشكلة التي تحصل حينئذٍ أنّه قد قرّرنا في مباحث حجيّة السنّة من أصول الفقه أنّ أهل البيت لم يثبت لهم، بل ثبت العدم، استقلالٌ بالتشريع فضلاً عن النسخ، فماذا نفعل مع كلّ هذه الروايات الهائلة التي تصنّف مخصّصات منفصلة؟

وتفصيل الجواب موكولٌ إلى أصول الفقه، لكنّنا قد نفهم بعض ما نراه تخصيصاً منفصلاً على أنّه ليس إلا كاشفاً عن المخصّص القرآني للعام، أو عن وقوع نسخ في العصر النبوي أحياناً لم يصلنا أمره، ولا نطيل أزيد من ذلك.

وعليه، فلعلّ الأقرب في معنى النسخ أن يشمل التخصيصات والتقييدات المنفصلة غير المتعارفة ولا العفويّة بنظر العرف، وفاقاً لما اشتهر بين متقدّمي العلماء.

وهل يشترط في النسخ الدخول في محلّ الابتلاء؟ بحث نوكله إلى محلّه.

وعليه، فالفرار من الروايات بافتراض اختلاف مصطلح النسخ لا وجه له، ولا سيما أنّ المتكلّم ـ وهو النبيّ أو الإمام ـ يقدّم المصطلح بحسب معناه الحقيقي.

وبالعودة إلى أصل التفسير المذكور، يلاحظ عليه أنّه لو كان الموضوع موضوعَ عروض حالة ضعف على المسلمين، فأراد الله التخفيف في هذه الحال لكان الأنسب بالآية بدل أن نقول: «وعلم أنّ فيكم ضعفاً»، أن تقول: «وصار فيكم ضعف»، حتى يُفرض وجود حالتين في حياة المسلمين: الأولى حالة القوّة الإيمانيّة التي كانت مشمولةً لنظام العُشر، والثانية ما عرض بعد ذلك فصار مشمولاً لنظام النصف، مع أنّ ظاهر الآيات أنّه لم يطرأ شيء على المسلمين، غايته أنّ الله كأنّه اختبرهم بالعُشر فعلم الضَّعف فيهم فخفّف، لا أنّه حكم عليهم بالعشر ثمّ عرض عليهم الضَّعف، فجاء التخفيف مقيّداً بصورة الضَّعف العارض، فافتراض وجود حكمين لموردين أو حالتين لا إشارة له في الآيتين، فهذا التفسير وإن كان محتملاً لكنّه غير منسبق من الآيات.

ب. محاولة السيد الخوئي وخلق عوائق أمام النسخ

ذكر السيد الخوئي أنّ احتمال النسخ يواجه عوائق:

أحدها: إنّ النسخ متوقّفٌ على إثبات الفصل النزولي بين الآيتين، والحال أنّ ظاهر الآيتين ـ بحسب السياق ـ هو النزول معاً[١].

والجواب: إنّ السياق ـ كما بيّنا ـ لا يدلّ على النزول معاً، كما أنّه يكفي معارضة الآيتين لبعضهما لإثبات النسخ بعد الشواهد الإضافيّة التي ذكرناها ونذكرها قريباً، وإلا فما معنى إصدار الآيتين النازلتين معاً حكمين معاً يلغي أحدهما الآخر؟! وفرضيّة الاستحباب سبق أن أبطلناها.

ثانيها: إنّ من شرط النسخ إثبات أنّ الآية الناسخة قد نزلت بعد حضور زمان العمل بالآية المنسوخة، كي لا يلزم وقوع النسخ قبل حضور وقت الحاجة، وإلا صار التشريع الأوّل لغواً، ومعه لا يستطيع مدّعي النسخ إثبات هذه العناصر[٢].

ولا نخوض الآن في صحة الشرط المذكور في نفسه، إلاّ أنّ الآية الثانية تصلح شاهداً على حضور حالة الابتلاء والحاجة، إذ كيف علم الله ضعفهم مقيِّداً حكمه بـ«الآن»، فهذا يشير إلى أنّ المسلمين قد ابتلوا بأمرٍ ما كشف عن ضعفهم أمام الحكم الوارد في الآية، وقد يكون ذلك قبل خوض الحرب، ولا سيما أنّنا سوف نبيّن لاحقاً أنّ هذه الآيات غير مختصّة بصورة الفرار من الزحف وبدء الحرب، بل تعمّ حالة ما قبل شروع الحرب أيضاً.

ثالثها: إنّ لازم افتراض النسخ أنّ المجاهدين كانوا أقوى إيماناً وشجاعةً وصبراً وشكيمة في بدء الإسلام، وأنّهم أكثر ضعفاً بعد اشتداد قوّة الدين الجديد، مع أنّ هذا خلاف طبيعة الأشياء ومنطق الأمور[٣].

وهذا الإيراد في غير محلّه؛ إذ المسألة ليست في العدّة والعتاد، بل في القوّة الإيمانيّة حال قلّة العدد، ومنطق الأشياء يساعد أيضاً على رباطة جأش الفئة القليلة المتمسّكة بعقيدتها أكثر من الفئة الكثيرة، فالآية لا تحكي عن القوّة الماديّة، بل الروحيّة.

كما أنّ الآية لا تتحدث عن قوّة المسلمين سابقاً ثمّ ضعفهم كما بيّنا، إذ لم تقل «صار» بل استخدمت مادة العلم، ولعلّ من وجّه إليه خطاب العُشر كان عين من وجّه إليه خطاب

---

(١) البيان: ٣٥٤.

(٢) المصدر نفسه: ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

(٣) المصدر نفسه.

الضعف، وهذه هي المسألة التي دعت إلى التباس الأمر على بعض المفسّرين.

وعليه، فالأقرب حصول نسخٍ في المقام، وتخفيفٍ في الحكم، وفاقاً لما اشتهر بين العلماء، معزّزاً ذلك بالروايات الواردة عند السنّة والشيعة.

٢.١.١. آيتا الضّعف ومسألة الفرار من الزحف

هل تختصّ الآيات بحال الفرار من الزحف أو أنّها تشمل مطلق الصراع بين المسلمين والكافرين عسكرياً؟

الظاهر أنّه لا إشارة في الآيات ـ ولا فيما سبقها ولحقها ـ لمسألة الفرار من الزحف، بل هي مطلقة شاملة لحال الفرار وغيره، فكما تحكي عن الفرار في موضع الزيادة على الضعف، كذا تحكي عن أصل خوض الحرب في هذه الحال.

والذي يبدو أن سبب تصوّر العلماء ارتباط الآيات بالفرار من الزحف وجود بعض الروايات في المقام كما أشرنا، وهي ـ على تقدير صحّة سندها ـ تفيد التطبيق دون الحصر، كما لا نخرج عن ظاهر الآيات لأخبارٍ آحاديّة.

وبناءً عليه، فأصل خوض الحرب أو الفرار منها بعد خوضها محكومان معاً لمعادلة الآية الكريمة، دون اختصاصٍ بواحدة منها.

٣.١.١. آيتا الضعف بين التكليف الفردي والتشريع المجتمعي

يلوح من كلمات غير فقيهٍ ومفسّر أنّ هذا الحكم فرديّ، بمعنى أنّ المسلم لو واجه في الحرب مشركَيْن لزمه الوقوف بوجهها، أما لو هجم عليه ثلاثة أشخاص، كان له الفرار حينئذٍ وهكذا.

إلا أنّ المستظهر من الآيات أنّ الحكم مأخوذٌ على نحو الجماعة دون الفرد، بل يمكن ادّعاء انصراف الآيات عن الفرد وأحكامه؛ ذلك أنّها لم تقل في تمام الأمثلة الأربعة التي أوردتها مواجهة فردٍ واحد لشخصين أو أكثر، بل تحدّثت عن فئات وجماعات، أي أنّ الجماعة الفلانية تقف في وجه الجماعة الفلانيّة، ولا إشارة للأفراد في الآية، وهذا ما يدعو إلى بعض الاستغراب في كلمات المفسّرين الذين اختزلوا الآيات هنا بصورة مثل استفراد ثلاثة مشركين بمسلمٍ واحد في إحدى نواحي الجبهة، مع أنّ «فئة» «صابرة» و«يفقهون» و«صابرون» وصف للجماعة، فالأقرب أنّ

الآيات تقرّر المبدأ العام في المواجهة دون الموارد الشخصيّة، وإذا لاح من بعض التعابير شيء من ذلك، كما لو قيل: رجلٌ مقابل عشرة، فالمقصود الحساب، بحيث يصبح الجيش قادراً على مواجهة عشرة من أضعافه.

٤.١.١. معنى النصف العددي في شرط المكنة

تعاطى الفقهاء ـ في ظاهر كلماتهم ـ مع موضوع النصف في الآيات على أساسٍ عددي، ولهذا تحدّثوا عن واحدٍ مقابل اثنين أو ثلاثة، والمستند لهذا الكلام هو ظاهر الآيتين، حيث استخدمتا العدد، وبهذا فإنّ الحكم الشرعي لن يكون مرتبطاً بغير عنوان العدد.

إلاّ أنّ الذي يستشمّ من كلمات بعض الفقهاء أنّ المسألة مسألة مكنة وقدرة، وأنّ الضّعف مشيرٌ إلى موضوع القدرة، لكن بمعنى أنّ الزيادة العددية الفاحشة توجب الضَّعف عند المسلمين.

والذي يبدو أنّ الآية تسير في بيانها على منوال طبيعة الحرب في تلك الأزمنة، حيث كانت الأرقام وأعداد الجيوش تلعب الدور الأبرز ـ وليس الوحيد ـ في صناعة النصر والهزيمة، حسبما تفيده الشواهد التاريخيّة، لا سيما بعدما استظهرنا من الآيات أنّها ليست بصدد حساب الأفراد، وإنما حساب الجماعات في مقابل بعضها.

لكن السؤال أنّه إذا كانت ترمز لنا الآيات إلى معيارٍ ومناط، فما هو هذا المعيار؟

والجواب: إنّ هناك احتمالين هما:

الاحتمال الأوّل: إنّ الآيات بصدد الإشارة إلى وجود قوّة عند المسلمين تمكّنهم من المواجهة، فيكون الضَّعف الوارد فيها إشارة إلى الضَّعف النفسي عن المواجهة، سواء حصل نصر أم لم يحصل.

الاحتمال الثاني: أنّها تريد الإشارة إلى قانون القدرة والمكنة على تحقيق النصر، فكلّما تمكّن المسلمون من تحقيق النصر وجب عليهم الجهاد، وكلّما عجزوا عنه بحيث حصل لهم اليقين بذلك قبل شروع الحرب سقط وجوب الجهاد، فيكون النصف والعشر إشارة إلى القدرة وعدمها، بقطع النظر عن العدد.

ويعزّز هذا الاحتمال تعبير ﴿**وَعَلِمَ أَنَّ فِيْكُمْ ضَعْفَاً**﴾، مما يشير إلى مسألة القدرة والعجز عن

تحقيق النصر والوصول إلى الأهداف، لا إلى مجرّد العدد، كما يعزّز هذا الاحتمال أيضاً مسألة ﴿يَغْلِبُوْا﴾، فإنّها صريحة في مسألة تحقيق النصر، فيكون المعيار هو القدرة على تحقيق النصر وعدمه.

ومؤدّى هذا الكلام أنّ الآيات كانت بصدد الإرشاد إلى أنّ وجوب الجهاد كان ثابتاً في العشر الذي لا يقدر المسلمون فيه على تحقيق مكاسب بسبب الكثرة العدديّة التي لا يملكون في مواجهتها قدرةً روحية ونفسية ومادية للمواجهة، وأنّ الله خفّف إلى النصف بعد علمه بضعفهم في الحال الأولى، ممّا يشير إلى أخذ عنصر القدرة والعجز معياراً.

ووفقاً لذلك نستنتج من الآيتين:

أ ـ إنّ وجوب الجهاد ـ بالعنوان الأولي ـ مرهونٌ بالقدرة على تحقيق أهدافه والغلبة على الآخرين، لا لمحض الجهاد والقتال.

ب ـ إنّ المراد بالنصر هنا تحقيق الأهداف التي يريدها المسلمون ضمن تصوّر عام لا مرحلي فقط، فقد يرى المسلمون المشاركة في معركةٍ ـ ولو مع هزيمة ـ مما يحقّق هدف النصر النهائي، فهنا لا تحسب الأمور بحساب تجزيئي بل بحساب «استراتيجي» حسب التعبير السائد اليوم، ولا أقلّ من أنّ ذلك بعنوان ثانوي.

ج ـ لا عبرة بالعدد، بل المهم معيار القدرة على تحقيق الأهداف التي يريدها المسلمون من الحرب، فمع تغيّر ظروف الحرب ـ كما في عصرنا ـ قد يصبح التسلّح أهمّ بأضعاف من مسألة العدد.

د ـ يراد بالقدرة هنا الحساب الجامع بين القدرة الماديّة للمسلمين مع حالتهم المعنويّة، كما هو ظاهر الآيتين، فلا ينبغي أن تغيب عن نظر أهل الخبرة مسألة العنصر المعنوي للمقاتلين، فالرسالة الأساسيّة للآية أن تؤكّد على عدم حساب القوى المادية في الجهاد لوحدها، بل ضمّ الروح الدينية والإيمانية لذلك أيضاً.

١.١.٥. رأي السيد الخوئي في فرض عدم وجود ثمرة للشهادة

أمّا ما ذكره السيد الخوئي من سقوط وجوب الجهاد عن المسلم المقاتل للاثنين على تقدير اليقين بالشهادة حيث لا ثمرة عامة لها، فهو غير واضح؛ ذلك أنّ آيات الجهاد ومطلقاته تشمل

حالة الشهادة في سبيل الله وعدمها، وليست منصرفةً عنها؛ لأنّ مفهوم الجهاد على صلة وثيقة جداً بمفهوم الشهادة، فحينما تطلق الآيات الوجوب أو الشرعيّة فهي لا تفرّق بين الشهادة وعدمها، وليست صورة الشهادة صورةً نادرة أو قليلة الحصول في الحرب حتى يدّعى فيها الانصراف، ومعه فأدلّة الجهاد العامّة ـ حيث لا تقييد فيها مطلقاً بمثل ذلك ـ دالّة على الإطلاق الشامل لصورتي الشهادة وعدمها.

وأمّا الآيتان مورد البحث فهما في مقام البيان، فلماذا لم تشر إلى هذا التفصيل؟ ومسألة الانصراف غير واضحة، وحتى لو تمّ انصرافهما يكفينا مطلقات الجهاد التي لم تفرّق في ذلك.

وبهذا ظهر أنّ تفصيل السيد الخوئي بين الثمرة العامة للشهادة وغيرها تفصيل بالعنوان الثانوي، وإلا فلا توجد نصوص في المقام. غاية الأمر أنّه لو أصدرت الجهة التي تملك ولاية الجهاد ما يطلب من المقاتلين عدم تعريض أنفسهم لذلك، كان ذلك ملزماً، لثبوت ولايتها حسب الفرض، أو كانت الشهادة شاملةً للجيش كلّه، إذ معنى ذلك سقوط شرط القدرة على النصر، فيسقط وجوب الجهاد؛ لذلك لا لأجل الشهادة.

أمّا ما ذكره السيد الخوئي من لزوم الجهاد مع الاطمئنان بالنصر حتى مع زيادة العدو عن الضعف فهو صحيح، لما أشرنا إليه من أنّ العبرة بالقدرة على النصر وأنّ التخفيف إلى معادلة الضّعف إنّما جاء من حيث عدم قدرة المسلمين عليه، فإذا قدروا عليه وجب.

١.١.٦ ـ شرط المكنة ومسألة التمييز بين وجوب الجهاد وشرعيّته

ميّز السيد الخوئي هنا بين وجوب الجهاد وشرعيّته؛ فذهب إلى شرعيّة الجهاد حال الظن بالغلبة مع الزيادة على الضِّعف؛ تمسّكاً بالإطلاقات الحاثّة عليه، إلاّ أنه أسقط وجوبه في هذه الحال، كما بيّنا سابقاً.

ولم يظهر الوجه في هذا التمييز إثباتاً، فإنّ عمومات الجهاد الحاثة تحثّ على الجهاد الواجب، ولو تنزّلنا لما أمكن إحراز وجود جهاد جائز؛ إذ الفرض أنّ في الجهاد هلاك النفس والمال للمسلمين، فإمّا أن يكون واجباً أو يكون حراماً بحسب ظاهر الأدلّة. غاية الأمر أنّه لا يوجد مانع ثبوتي من تصوّر جواز الجهاد وعدم وجوبه بالعنوان الثانوي، بل الأوّلي، إلاّ أنّ الأمر في الدليل الدالّ على ذلك غير حكم الحاكم.

هذا تمام الكلام في الوجه الأوّل من وجوه الاستدلال على شرطيّة المكنة.

٢.١. النصّ الحديثي وشرط القدرة على المواجهة

تعرّضت نصوص السنّة الشريفة لموضوع شرط المكنة، وقد ذكرنا سابقاً خبري: مسعدة بن صدقة وإسماعيل بن جابر، إلاّ أنّ المستظهر منهما حساب الجيش، فحيث كانت الحروب سابقاً تعتمد على قوّة الرجال الفرديّة، كان هناك معنى لمواجهة الرجل للعشرة أو للاثنين، لا أنّ المراد جعل الحكم فرديّاً، هذا مضافاً إلى ضعف خبر إسماعيل بن جابر من وجوه، لا أقلّ ورود الحسن بن علي بن أبي حمزة البطائني فيه[1]، وهو مطعون فيه[2]، فلا يعوّل عليه؛ وذلك أنّ كلّ الوجوه التي ذكرت في توثيق الحسن بن علي بن أبي حمزة البطائني، مثل وروده في أسانيد تفسير القمّي، وكثرة رواياته، والاعتماد عليه، وغير ذلك، لو تمّت في حدّ نفسها ـ وكثير منها غير تامّ كما صار واضحاً ـ فهي معارضة بقوّة بما جاء عند الكشي وابن فضال في كونه كذاباً مطعوناً عليه. وحمل هذه الطعون فيه على أنّه ليس بثقة فقط في قضايا مذهبه دون غيرها، تحكّمٌ، ليس بظاهر من الشهادات التي أدليت في هذا المجال، والصحيح أنّ طعن ابن فضال كان عليه وليس على والده، فهناك لم يذكر اسم والده، وإنما ذكر µابن أبي حمزة٧، وهذا يصدق عليه أيضاً، فلا تعارض في شهادة ابن فضال بطعنه وكذبه، فإن لم نقل بضعفه وكذبه، فلا أقلّ من تساقط هذه الأدلّة كلها؛ فيعود مجهولاً لا دليل على وثاقته.

هذا، وثمّة روايات أخرى، أبرزها:

الرواية الأولى: خبر الحسن (حسين) بن صالح، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: كان يقول: «من فرّ من رجلين في القتال في الزحف فقد فرّ، ومن فرّ من ثلاثة في القتال فلم يفرّ»[3].

والرواية ـ مضافاً إلى ضعف سندها بالحسن بن صالح من حيث المجهوليّة ـ قد يكون المراد

---

(١) انظر السند في: تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ١٤٤، الفائدة الثانية من الخاتمة، رقم ٥٢.

(٢) حول البطائني انظر: النجاشي، الفهرست: ٣٦ ـ ٣٧؛ ورجال الكشي ٢: ٨٢٧؛ وابن الغضائري، الرجال: ٥١.

(٣) الكافي ٥: ٣٤؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٧٤؛ وتفسير العياشي ٢: ٦٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٨٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب ٢٧، ح١.

منها حكمٌ مصداقيّ للقاعدة العامة، وإن كنّا سابقاً مِلنا إلى انصراف الآيات عن مسألة الأفراد.

الرواية الثانية: خبر الهيثم بن عبد الله الرماني، قال: سألت عليّ بن موسى الرضاعليه السلام، فقلت له: يا ابن رسول الله، أخبرني عن عليّ بن أبي طالب: لمَ لم يجاهد أعداءه خمساً وعشرين سنة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، ثمّ جاهد في أيّام ولايته؟ فقال: «لأنّه اقتدى برسول الله صلى الله عليه وآله في ترك جهاد المشركين بمكّة بعد النبوّة ثلاث عشرة سنة، وبالمدينة تسعة عشر شهراً، وذلك لقلّة أعوانه عليهم، وكذلك عليّ ترك مجاهدة أعدائه لقلّة أعوانه عليهم، فلما لم تبطل نبوّة رسول الله صلى الله عليه وآله مع تركه الجهاد ثلاث عشرة سنة وتسعة عشر شهراً، فكذلك لم تبطل إمامة عليّ مع تركه للجهاد خمساً وعشرين سنةً؛ إذ كانت العلّة المانعة لهما واحدة»[1].

والرواية تشرح أنّ عدم الجهاد إنّما كان لقلّة الأعوان ـ سواء في جهاد المشركين مع النبيّ أم جهاد الباغين على الإمام والغاصبين لخلافته مع عليّ ـ وهي بمضمونها هذا توافق المضمون العام للآيات من حيث شرط القدرة، فتعزّزها، وإن كان محمد بن إبراهيم بن إسحاق الطالقاني الوارد في سندها مجهولاً، إلاّ بناء على توثيق مشايخ الصدوق، أو من ترضّى عنهم الصدوق، ولم يثبت المبنيان في علم الرجال، وكذا الهيثم بن عبد الله الرماني المجهول إلا على مبنى كامل الزيارات وتفسير القمي، ولا نقول بهما.

الرواية الثالثة: مرسل ابن أبي عمير، عن بعض أصحابنا: أنّه سُئل أبو عبد الله عليه السلام: ما بال أمير المؤمنين عليه السلام لم يقاتلهم؟ فقال: «للذي سبق في علم الله أن يكون، وما كان له أن يقاتلهم وليس معه إلا ثلاثة رهط من المؤمنين»[2].

والرواية تسير في خطّ مسألة القدرة من حيث إفادتها ذلك، وهي إلى ابن أبي عمير صحيحة السند، إلا أنها مرسلة، فإن بُني على صحّة مراسيل ابن أبي عمير؛ لشهادة الطوسي بذلك أو غيرها، صحّت الرواية، وإلا كانت ضعيفة السند.

---

(١) عيون أخبار الرضا ٢: ٨٧ ـ ٨٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٨٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٣٠، ح١.

(٢) علل الشرائع ١: ١٤٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٨٨ ـ ٨٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدوّ، باب ٣٠، ح٢.

الرواية الرابعة: خبر أبي أسامة الشحّام، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: إنّهم يقولون: ما منع عليّاً ـ إن كان له حقّ ـ أن يقوم بحقّه؟ فقال: «إنّ الله لم يكلّف هذا أحداً إلاّ نبيّه، فقال: ﴿**فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ**..﴾ (النساء: ٨٤)، وقال لغيره: ﴿.. **إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِئَةٍ**..﴾ (الأنفال: ١٦)، فعليٌّ لم يجد فئةً، ولو وجد فئةً لقاتل»[١].

والرواية تتضمّن مسألة القدرة بشكلٍ عام، لكنّها ضعيفة السند بالإرسال، فقد رواها العياشي في تفسيره مرسلةً، مضافاً إلى عدم انسجام ذيلها مع الآية الأخيرة.

يُضاف إلى ذلك أنّ ظاهرها التمييز بين حكم النبيّ صلى الله عليه وآله وحكم غيره، وهي بهذا تقترب من معارضة خبر الهيثم بن عبد الله الرماني المتقدّم؛ إذ هو يعتبر أنّ مبرّر سلوك الإمام علي هو عين مبرّر سلوك النبيّ، فانتبه.

نتيجة البحث في شرط القدرة والمكنة

وبهذا ظهر صحّة اشتراط القدرة على تحقيق الأهداف والغلبة، وأنّ الجهاد ليس هدفاً، بل وسيلة لتحقيق أهداف، وربما تكون صدّ الكافر، وقد تكون محتاجةً إلى زمن طويل و.. وتحديد ذلك راجع إلى المسلمين أنفسهم، مع الأخذ بعين الاعتبار البعد المعنوي والإيماني (وهذا هو مبرّر الوجوب في حال الضِّعف) وعدم الجمود على الحسابات الماديّة في الحرب، فما يميل إليه بعض الحركات الإسلاميّة من اعتبار الجهاد الوسيلة الوحيدة للمواجهة مطلقاً، وأنّ أيّ حديث عن الإمكانات تخاذل أو جبن غير صحيح، وما يميل إليه بعض المعاصرين من أخذ الحسابات المادية لوحدها معياراً؛ للتهويل وتخويف المؤمنين وتثبيط عزائمهم غير صحيح أيضاً.

٢. شرط حضور النبيّ أو الإمام المنصوص

تعارف بين فقهاء الإماميّة، بل ادّعي عليه الإجماع بقسميه[٢]، التفصيلُ بين الجهاد الابتدائي فيشترط في وجوبه، بل شرعيّته، حضور المعصوم، والجهاد الدفاعي فلا يشترط في وجوبه ذلك،

---

(١) تفسير العياشي ٢: ٥١؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٨٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٣٠، ح٣.

(٢) جواهر الكلام ٢١: ١١.

ويقوم النائب الخاصّ للإمام مقامه، وهو من عيّنه الإمام المعصوم لهذا الأمر الخاصّ بنصّ عليه بخصوصه، أمّا النائب العام ـ مثل الوليّ الفقيه بناء على نظريّة ولاية الفقيه ـ فقد وقع خلاف يأتي، وأغلبهم حسب الظاهر على عدم الوجوب معه. وخالف في ذلك بعض الفقهاء، فذهب إلى استمرار الجهاد ـ ولو الابتدائي ـ في عصر الغيبة[١].

وعلى أيّة حال، فنحن نعرض للنظريّة المشهورة، ونبيّن أدّلتها المذكورة مع المحتملة، ثم نذكر ما يمكن الخروج به من نتائج، مبنيّاً ذلك كلّه على أصل فكرة الجهاد الابتدائيّ.

أدلّة شرط الحضور

وقد استدلّ للشرط المذكور، بأدلّة، وهذا هو مهمّها:

٢.١.الإجماع والتسالم

أوّل الأدلّة هنا هو الإجماع العظيم المدّعى بقسميه: المحكي والمحصّل، كما جاء في كلمات الكثيرين، بل لعلّ بالإمكان القول: إنّ هناك تسالماً شيعيّاً على ذلك، فلا ينبغي التشكيك في هذا الشرط.

وهذا الإجماع ـ بغض النظر عن التثبّت منه تاريخيّاً، بل قد نوقش فيه[٢] ـ واضح المدركية؛ لوجود روايات عديدة استندوا إليها في هذا الأمر، فلا مجال للقول بحجيّة هكذا إجماع.

٢.٢.النصوص الحديثيّة الخاصّة، دراسة وتقويم

ثاني الأدلّة هنا هي النصوص الحديثيّة التي ادّعي تواترها[٣]، فهي ناطقة بهذا الشرط وبحصر مقولة الجهاد الابتدائي بحضور المعصوم.

---

(١) انظر: الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٦٣ ـ ٣٦٦؛ وصالحي نجف آبادي، شوكران انديشه: ١٠٢؛ والهاشمي، منهاج الصالحين ١: ٣٩٣ ـ ٣٩٤؛ ومحمد حسين الطهراني، ولاية الفقيه في حكومة الإسلام ٤: ١٢؛ والحائري، ولاية الأمر في عصر الغيبة: ٦٧ ـ ٧٢؛ والخرازي، كتاب الجهاد: ٣٠ ـ ٤٥؛ وقد يفهم من الصادقي الطهراني، تبصرة الفقهاء ١: ٣٣٩ ـ ٣٤٠.

(٢) انظر: الخرازي، كتاب الجهاد: ٣٠ ـ ٣٣، ٤٣ ـ ٤٤.

(٣) جهاد الأمّة: ٧٥.

ولا بدّ لنا من استعراض هذه النصوص؛ لنرى ـ من جهة ـ هل لها دلالة على شرطٍ كهذا؟ كما لننظر ـ من جهةٍ أخرى ـ هل توحي بتفصيلٍ بين الجهاد الابتدائي والدفاعي أو لا؟

١.٢.٢. النصوص الحديثيّة الخاصّة، وقفات تجزيئيّة

وهذه الروايات هي:

الرواية الأولى: خبر بشير (الدهّان)، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلتُ له: إنّي رأيت في المنام أنّي قلتُ لك: إنّ القتال مع غير الإمام المفترض طاعته حرام، مثل الميتة والدم ولحم الخنزير، فقلتَ لي: نعم، هو كذلك. فقال أبو عبد الله: «هو كذلك، هو كذلك»[١].

وتقريب الاستدلال أنّها لا تُسقط وجوب الجهاد في القتال مع الإمام غير مفترض الطاعة فحسب، بل تحرّمه وتُسقط شرعيّته، فتكون ظاهرةً في المطلوب.

وهذه الرواية:

أ ـ أمّا من الناحية السندية، فقد وردت بسندين عن بشير الدهان، أمّا السند الأوّل فتامّ، وكلّ رجاله ثقات إلى بشير، أمّا الثاني ففيه محمد بن الحسن الطائي عمّن ذكره، فيكون مرسلاً.

إلا أنّ الكلام في بشيرٍ نفسه، إذ هو مجهول غير موثق، إلاّ بناء على وثاقة رجال كامل الزيارات، وهو من المشايخ غير المباشرين، أو على قاعدة توثيق من يروي عنه أحد الثلاثة، حيث روى عنه صفوان[٢]، لكن حيث إنّنا لا نبني على هذين القولين في علم الرجال، تسقط الرواية عن الاعتبار.

وقفة تحليليّة مع دلالة كلمة "إمام" في النصوص الحديثيّة

ب ـ وأمّا من الناحية الدلاليّة، فإنّ تعبير «الإمام» الوارد فيها وفي أمثالها هو مركز الدلالة، فلا بدّ من وقفةٍ معه، إذ إنّ مصطلح "الإمام" في الفكر والذهن الشيعي الإمامي صار مصطلحاً

---

(١) الكافي ٥: ٢٣؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٣٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٤٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١٢، ح١.

(٢) انظر: اختيار معرفة الرجال ١: ٤٠٩؛ ورجال الطوسي: ١٦٩ ـ ٣٣٣؛ ورجال ابن داود: ٥٦؛ ومعجم رجال الحديث ٣: ٣٣١ ـ ٣٣٢؛ وولاية الأمر في عصر الغيبة: ٦٨؛ والكفاح المسلّح: ١١٠.

أشبه بالخاصّ بالأئمّة الاثني عشر، ولهذا كلّما شاهد الفقهاء كلمة "إمام" طرأ إلى أذهانهم شرط حضور المعصوم أو شرط إذنه الخاص، كما جاء نظير ذلك في صلاة الجمعة وصلاة العيدين، مع أنّ تعبير "الإمام" أعمّ من ذلك، فالرواية هنا ـ بعيداً عن المأنوسات الذهنيّة لدينا ـ لا تدلّ سوى على شرط أن يكون الجهاد تحت إمرة قائدٍ ثبت في الشرع لزوم طاعته دون تقييدٍ بالمعصوم أو المنصوص عليه من الله وعدمه، فهذا هو معنى الكلمة لغةً. ومن الطبيعي أنّه في عصر حضور أحد الأئمّة من أهل البيت لا بدّ من أن يكون الجهاد تحت إمرته أو بإذنه، إذ هو المفروض الطاعة، أمّا ما بعد عصر الحضور (عصر الغيبة) فحيث لا وجود ظاهراً له، ننظر في نظريّتنا السياسيّة، فإن اعتبرنا كلَّ حاكمٍ ـ كائناً من كان إلى عصر الظهور ـ ظالماً أو غير مفترض الطاعة تمّتْ الشرطيّة المذكورة هنا، لا من باب اشتراط حضور المعصوم بعنوانه، بل من باب عدم وجود حاكمٍ مفترض الطاعة غيره، وإن رأينا وجود حاكمٍ مفترض الطاعة، كما على مبنى ولاية الفقيه أو الشورى مثلاً، شمله العنوان المأخوذ في الرواية. وتعبيرُ "الإمام" ليس خاصّاً بالفكر الشيعي، بل هو سائدٌ بين المسلمين ورائجٌ في تلك الأزمنة.

وخلاصة القول: إنّ الرواية تريد أن لا يجعل الإنسانُ نفسَه في حربٍ يديرها ظالمٌ أو حاكمٌ غيرُ شرعيّ، فيموت بين يديه، وهو ما فيه تقوية الظلمة والاعتراف بحكمهم وما شابه ذلك. وأعتقد أنّ تعبير «الإمام» هو السبب في العديد من الالتباسات الفقهيّة في بعض الأبواب.

وقد قَبِل الشيخ صالحي نجف آبادي بهذه الملاحظة[1]**، حيث اطّلعت على رأيه بعد تدويني لها، كما وافق السيّد كاظم الحائري عليها لكنّه تردّد** فيها على مستوى هذه الرواية بالخصوص؛ لوجود قيد «مفترض الطاعة» فيها، وهو ما يكوّن قرينةً على إرادة الإمام المعصوم[2].

لكنّ هذا الكلام فيه خلطٌ بين المفهوم والمصداق؛ لأنّ مفهوم «مفترض الطاعة» مفهومٌ عام لا يختصّ بالمعصوم، نعم مصداقه في تلك العصور هو الإمام المعصوم، لكنّ هذا لا يضيّق المفهومَ بهذا المصداق، ولا يوجد شاهدٌ على حصول دلالةٍ لفظيّة خاصّة في الإمام من هذا التعبير وأمثاله، فهو على خلاف تعبير «المنصوص من الله»، وما شابهه.

---

(١) انظر: شوكران انديشه: ١٠٢.

(٢) انظر: ولاية الأمر في عصر الغيبة: ٧٠ ـ ٧١؛ وقد كان قَبِلَ أصلَ ما ذكرناه من الإشكال بإيجاز في كتابه: الكفاح المسلّح: ١١٣.

كما أنّ الرواية لا تميّز بين الجهاد الدفاعي والابتدائي؛ إذ ليست فيها أيّ إشارةٍ لذلك، بل على العكس من ذلك، فهي تمنع القتال ـ بعنوانه ـ مع الحاكم غير الشرعي، فلو أريد الأخذ بها فلا بدّ من تقريبٍ يُخرج الجهاد الدفاعي لتنتظم نظريّة المشهور في هذا المجال، وسيأتي ما يرتبط بهذه النقطة أيضاً.

الرواية الثانية: خبر عبد الملك بن عمرو، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «يا عبد الملك، ما لي لا أراك تخرج إلى هذه المواضع التي يخرج إليها أهل بلادك؟» قال: قلت: وأين؟ قال: «جدّة، وعبادان، والمصيصة وقزوين»، فقلت: انتظاراً لأمركم والاقتداء بكم، فقال: «إي والله، لو كان خيراً ما سبقونا إليه»، قال: قلت له: فإنّ الزيدية يقولون: ليس بيننا وبين جعفر خلاف إلا أنّه لا يرى الجهاد؟ فقال: «أنا لا أراه؟! بلى والله إنّي لأراه، ولكنّي أكره أن أدع علمي إلى (على) جهلهم»[1].

والرواية تؤكّد مبدأ انتظار أمرِ المعصوم في الجهاد، وهو غير متوفّر في عصر الغيبة.

وقد شرح الشيخ محمّد المؤمن دلالة الرواية، فقال: «إنّ موضوع السؤال الأوّل وإن كان ـ لعلّه ـ عدم الخروج إلى الرباط الذي ربما يلزمه القتال الدفاعي، إلا أنّه بملاحظة ذيل الحديث ممّا نقله عن الزيديّة وما أجاب عنه الإمام يعلم أن لا خصوصيّة له، وأنّ الموضوع الأصيل هو مطلق الجهاد الشامل للأقسام الثلاثة. وحينئذ فقول الراوي في الجواب عن سؤال تركه: «انتظاراً لأمركم والاقتداء بكم» يعطي بوضوح أنّ أمر الجهاد مفوّض إلى الإمام المفترض الطاعة، وأنّه يرتقب وينتظر ولايتهم حتى يخرج إلى الجهاد تحت لوائهم، وهكذا ينتظر الاقتداء بهم وبأوامرهم، فكان مرتكزه أنّ أمر الجهاد مفوّض إليهم، والإمام عليه السلام صدّق ارتكازه هذا بقوله: «أي والله لو كان خيراً ما سبقونا إليه» فيدلّ دلالةً تامّة على تفويض أمر الجهاد إليهم، وعلى نفي الخير مطلقاً الذي هو مساوق للحرمة عن الجهاد تحت لواء غيرهم، فالحديث تامّ الدلالة على تمام المطلوب من تفويض الجهاد بأقسامه الثلاثة إليهم وحرمة الجهاد مع غيرهم ولغيرهم. إلا أنّ في اعتبار سنده كلاماً، فإنّ الحكم وعبدالملك لم يوثّقا إلا أن يعتمد على نقل ابن أبي عمير الذي لا يروي إلا عن ثقة عنهما، مضافاً إلى أنّه ممّن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه، وفيه

---

(١) الكافي ٥: ١٩؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢٦ ـ ١٢٧؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٤٦، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١٢، ح٢.

تأمّل»[١].

وهذه الرواية:

أ ـ أمّا من الناحية السنديّة، ففيها عبد الملك بن عمرو، وهو غير موثق، لكنّه روى هو نفسه روايةً تدلّ على مدحه، غير أنّها لا تفيد؛ لأنّها منه، كما وضعه العلامة الحلّي في قسم الموثقين، ولكن توثيقات العلامة ليست بحجّة[٢] على المشهور، فيحكم بجهالته، وتسقط الرواية عن الاعتبار.

ب ـ وأما من الناحية الدلاليّة، فليس فيها دلالة على شيء إطلاقاً، إذ أقصى ما تفيد أنّ عبد الملك بن عمرو لا يشارك في الجهاد إلا مع أخذ إذن الإمام الصادق، وأنّ الإمام كأنّه استحسن منه ذلك، وهذا طبيعيّ؛ لأنّ هذا هو الواجب عليه بعد أن كان إمامُ زمانه هو الصادق. وليس في الرواية أيّ لسانٍ إطلاقيٍّ يؤسّس قاعدةً تشمل غير حال عصر الصادق، فلا تدلّ الرواية على المطلوب هنا.

الرواية الثالثة والرابعة: خبر سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لقي عبّاد البصري (عبادة) عليَّ بن الحسين عليه السلام في طريق مكّة، فقال له: يا عليّ بن الحسين، تركتَ الجهاد وصعوبته، وأقبلت على الحجّ ولينه، إنّ الله عزّ وجل يقول: ﴿**إِنَّ اللهَّ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهَّ**﴾ (التوبة: ١١١)، فقال علي بن الحسين: أتمّ الآية، فقال: ﴿**التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ**﴾ الآية، فقال عليّ بن الحسين: إذا رأينا هؤلاء الذين هذه صفتهم، فالجهاد معهم أفضل من الحجّ»[٣].

وقد روي هذا الخبر في الكافي والفقيه والاحتجاج وتفسير القمي بعبارات متقاربة.

وفي نقلٍ آخر ـ ويظهر أنّه عين الرواية السابقة أو تحكي عن الحدث نفسه ـ بالسند إلى خبر أبي حمزة الثمالي، قال: قال رجلٌ لعليّ بن الحسين عليه السلام: أقبلتَ على الحجّ وتركتَ الجهاد، فوجدت الحجّ أيسر عليك، والله يقول: ﴿**إِنَّ اللهَّ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ**﴾ الآية (التوبة:

(١) الولاية الإلهيّة الإسلاميّة ١: ٤٨٢.

(٢) راجع حوله: معجم رجال الحديث ١١: ٢٥ ـ ٢٨.

(٣) الكافي ٥: ٢٢؛ وتفسير القمي ١: ٣٠٦؛ ومجمع البيان ٥: ٣١؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٤٦، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١٢، ح٣.

١١١)، فقال عليّ بن الحسين: «إقرأ ما بعدها»، قال: فقرأ: ﴿**التَّائِبُوْنَ الْعَابِدُوْنَ الْحَامِدُوْنَ ـ إلى قوله ـ الْحَافِظُوْنَ لِحُدوْدِ الله**﴾ (التوبة: ١١٢)، قال: فقال عليّ بن الحسين: «إذا ظهر هؤلاء لم نؤثر على الجهاد شيئاً»[1].

وقد شرح الشيخ المؤمن مثل هذه الرواية هنا، فقال: «إنّهعليه السلام بعد اعتراض ذلك الرجل عليه في تركه للجهاد وبعد أمره بقراءة الآية التالية وقراءتها قال: «إذا رأينا هؤلاء الذين هذه صفتهم فالجهاد معهم أفضل من الحجّ» وبقرينة أنّ أمر الجهاد كان بيد ولاة الأمر فكان في زمان هذه المساءلة بيد ولاة الجور، فمعنى قولهعليه السلام: «إذا رأينا هؤلاء» أو «إذا ظهر هؤلاء» أنّه إذا تولّى أمر المسلمين الذين هذه صفتهم، وبملاحظة أنّ الولاة الذين لهم هذه الصفة هم النبيّ والأئمّة المعصومون ـ عليهم السلام ـ فتدلّ الموثّقة على أنّ أمر الجهاد بيد أولياء الأمر في الإسلام. وممّا يؤيّد إرادة الأئمّة وولاة الأمر من المذكورين في الآية الثانية موثّقة أخرى لسماعة بن مهران عن أبي عبداللهعليه السلام قال: مَن أخذ سارقاً فعفا عنه فذلك له، فإذا رفع إلى الإمام قطعه، فإن قال الذي سرق منه: أنا أهبه له لم يدعه الإمام حتّى يقطعه إذا رفع إليه [رفعه ـ خ الاستبصار] وإنّما الهبة قبل أن يرفع إلى الإمام، وذلك قول الله عزّ وجلّ: (وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللهَّ) فإذا انتهى الحدّ إلى الإمام فليس لأحد أن يتركه. فترى أنّهعليه السلام طبّق عنوان (وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللهَّ) على الإمام، فيدلّ على أنّ سائر العناوين المذكورة في الآية المباركة أُريدَ منها الأئمّة ـ عليهم السلام ـ والأئمّة هم ولاة أمر الأمّة بنصّ القرآن الشريف كما مرّ. وقريب من هذه الموثّقة الثانية ما رواه العيّاشي عن يونس بن عبدالرحمن عن أبي عبداللهعليه السلام أنّه قال: مَن أخذ سارقاً فعفا عنه [فذلك له ـ خ برهان] فإذا رفع إلى الإمام قطعه، وإنّما الهبة قبل أن يرفع إلى الإمام، وكذلك قول الله: (وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللهَّ) فإذا انتهى الحدّ [بالحلال ـ نسخة العيّاشي] إلى الإمام فليس لأحد أن يتركه. وبيان دلالتها عين ما ذكرنا ذيل سابقتها. وأوضح منها جميعاً ما رواه العيّاشي عن صباح بن سيابة في قول الله: (إِنَّ اللهَّ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وأَمْوَالَهُم) قال: ثمّ قال: ثمّ وصفهم فقال: (التَّائبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ..) الآية. قال: هم الأئمّة ـ عليهم السلام ـ فخبر صباح قد فسّرهم بالأئمّة ـ عليهم السلام ـ بالتنصيص، إلا أنّه لم يسنده إلى المعصوم، بل فيه إضمار يدلّ

(١) الاحتجاج ٢: ٤٤: ٤٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٤٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١٢، ح٦.

عليه «ثمّ قال»، مضافاً إلى أنّه مرسل كخبر يونس. فبالجملة: فمن هذه الأحاديث المستفيضة يستفاد أنّ المذكورين بالأوصاف في الآية الثانية هم الأئمّة المعصومون ـ عليهم السلام ـ وهو الذي كان ظاهر الموثّقة الواردة في مقامنا، وبالقرائن التي ذكرناها ذيلها لا يبعد استظهار أنّ المراد منها أنّ أمر الجهاد مفوّض إلى الأئمّة الذين هم ولاة الأمر في الإسلام وهو المطلوب. وحيث إنّ الجهاد فيها مطلق فيتمّ المطلوب في أقسامه الثلاثة»[١].

وهاتان الروايتان:

أ ـ أمّا من الناحية السنديّة، فالظاهر أنّ خبر سماعة معتبر. غاية ما فيه هو عثمان بن عيسى الرواسي الذي لم يوثّق بنصٍّ صريح، إلاّ أنّ الصحيح توثيقه؛ حيث عدّه الكشي ـ على قول بعضهم ـ من أصحاب الإجماع، وهذا كاشفٌ ـ في الحدّ الأدنى ـ عن وثاقته. بل قد نصّ الشيخ الطوسي على عمل الطائفة برواياته؛ لتحرّزه عن الكذب. ومشكلته الأساسيّة هو أنّه ممّن استبدّ بمالِ الإمام الكاظم بعد أن كان وكيلاً له، لكنّ هذا لا يضرّ بعد أن كانت العبرة بالوثاقة[٢]، فالرواية معتبرة سنداً. نعم الرواية في الاحتجاج مرسلة، وفي تفسيرَي: القمي ومجمع البيان (وفيها الزهري بدل البصري) كذلك.

أمّا رواية الثمالي، فضعيفة السند، لا أقلّ بالإرسال، حيث رواها ربيع بن سليمان، عن رجلٍ، عن أبي حمزة الثمالي، فلا يعتمد عليها.

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فالرواية ـ إنصافاً ـ أجنبيّة عن مورد بحثنا؛ ذلك أنّ كلّ ما فيها أنّ الإمام يربط الجهاد بوجود الصالحين؛ إمّا على رأس الجهاد مما يجعل الجهاد مشروطاً بإدارة الحاكم العادل، أو المعنيّين في أمر الجهاد، مما يكشف عن أنّ انعدام الناصر المؤمن التقيّ يُسقط وجوب الجهاد. ولا إشارة في الرواية، لا إلى شرط العصمة ولا الحضور، فلا يُستدل بها على ما نحن فيه في المقام.

وأمّا ما ذكره الشيخ محمّد المؤمن، فمضافاً لضعف سند الروايات كما أقرّ هو نفسه بذلك وفقاً لما تقدّم، ليس فيها ما يشير للإمام المنصوص خصوصاً وحصراً، سوى خبر صباح الأخير، وإلا فالبقية ظاهرة في أنّ إمام المسلمين هو كذا وكذا، دون تعيّنه بالمنصوص. وخبر صباح قد علمت

(١) الولاية الإلهيّة الإسلاميّة ١: ٤٧٩ ـ ٤٨٠.

(٢) لمزيد اطّلاع، راجع: معجم رجال الحديث ١١: ١١٧ ـ ١٢٠.

ضعفه السندي، لو سلّمنا أنّه في مقام الحصر والتفسير.

الرواية الخامسة: خبر الحسن بن العباس بن الجريش، عن أبي جعفر الثاني‏عليه السلام ـ في حديثٍ طويل في شأن إنّا أنزلناه ـ قال: «.. ولا أعلم في هذا الزمان جهاداً إلا الحجّ والعمرة والجوار»[1].

وذلك أنّها أسقطت الجهاد في زمانه؛ لعدم كون الإمام الحاكم على المسلمين معصوماً.

لكنّ هذه الرواية:

أ ـ أمّا من الناحية السنديّة، فمخدوشة من جهة وجود الحسن بن العباس بن الجريش (الجريشي) في تمام أسانيدها، وقد نصّ النجاشي على أنّه «ضعيف جداً»[2]، فحتّى مع ثبوت توثيق القمي له، لا يصحّ الأخذ به بعد هذا التضعيف الشديد من النجاشي، لا سيما مع ضمّ تضعيف ابن الغضائري له أيضاً[3].

ب ـ وأما من الناحية الدلاليّة؛ فهي بعيدةٌ عن المراد هنا؛ ذلك أنّ تعبير «هذا الزمان» الوارد فيها يُراد منه زمان حضور المعصوم، أي الزمان الذي كان يحيا فيه الإمام الجواد، فإذا كان الموضوع شرطَ حضور المعصوم فقد كان الشرط متحقّقاً، أمّا إذا كان المراد عدم بسط يده حال حضوره وأنّ من بيده خارجاً أمرُ الجهاد هو الإمام الجائر، فهذا خارجٌ عن البحث، إذ تصبح دلالة هذه الرواية على وزان دلالة خبر بشير الدهّان تشترط كون الجهاد تحت إمرة الحاكم المفترض الطاعة أعمّ من المعصوم وغيره، ولا أقلّ من أنّه لا إشارة فيها إلى سبب سقوط الجهاد في ذلك الزمان، هل هو عدم عصمة الحاكم المبسوط اليد، أو عدم عدالته وشرعيّته الأعمّ من مسألة العصمة كما هو واضح؟

بل يمكن القول: إنّ هذا المقطع لا يدلّ على شيء؛ إذ كلّ ما فيه أنّه في ذلك الزمان كأنّ الجهاد ساقطٌ، إلا أنها لم تبيّن علّة سقوطه، فلعلّ السقوط ناتج من حيث عدم الموجب له، أو من حيث عدم وجود معتدٍ على ديار المسلمين مع افتراض عدم شرعيّة الجهاد الابتدائي من رأس، فحكمها بعدم الجهاد أعمّ ـ دلالةً ـ من الحكم بشرط العصمة أو الحضور.

---

(١) الكافي ١: ٢٩٤ ـ ٢٥١؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٤٧، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١٢، ح٤.

(٢) الفهرست: ٦٠ ـ ٦١.

(٣) الرجال: ٥١ ـ ٥٢؛ وراجع ـ لمزيد اطّلاع ـ: معجم رجال الحديث ٤: ٣٦٩ ـ ٣٧١.

الرواية السادسة: خبر عبد الله بن المغيرة (أحمد بن محمّد بن أبي نصر)، قال: قال محمد بن عبد الله للرضاعليه السلام وأنا أسمع: حدّثني أبي عن أهل بيته، عن آبائه أنّه قال له بعضهم: إنّ في بلادنا موضع رباط يقال له: قزوين، وعدواً يُقال له: الديلم، فهل من جهادٍ أو هل من رباط؟ فقال: «عليكم بهذا البيت فحجّوه»، فأعاد عليه الحديث، فقال: «عليكم بهذا البيت فحجّوه، أما يرضى أحدكم أن يكون في بيته ينفق على عياله من طوله ينتظر أمرنا، فإن أدركه كان كمن شهد مع رسول اللهصلى الله عليه وآله بدراً، فإن مات ينتظر أمرنا كان كمن كان مع قائمنا صلوات الله عليه هكذا في فسطاطه، وجمع بين السبّابتين، ولا أقول: هكذا، وجمع بين السبابة والوسطى، فإنّ هذه أطول من هذه»، فقال أبو الحسنعليه السلام: «صدق»[(١)].

والرواية:

أ ـ أمّا من الناحية السندية، فتامّة السند، ولا مناقشة فيها على هذا الصعيد.

ب ـ وأمّا من الناحية الدلاليّة، فقد اعتبرت الرواية قويّةً الدلالة؛ على أساس أنّ الإمام يجعل البقاء في البيت حكم المسلم شرعاً إلى قيام قائم آل محمّد، مما يدلّ على أنّ هذا الحكم بترك الجهاد ـ بل والنهي عن الجهاد ـ باقٍ مستمرّ إلى عصر الظهور، فيشمل حال الغيبة، سواء كان الحاكم فيها عادلاً أم ظالماً، فتتحقّق الدلالة حينئذٍ مما يفيد الإلزام بترك الجهاد الابتدائي مع غير المعصوم.

إلا أنّ دلالة الرواية ـ ولعلّها مع خبر بشير أهمّ الروايات ـ محلّ نقاش:

أوّلاً: ما ذكره السيد الخوئي، من أنّها لا تشرط الجهاد الابتدائي بحضور المعصوم، بل تشرط الرباط به، وتتحدّث عن الجهاد في موقع قزوين وغيره مما فيه إشارة إلى المرابطة والدفاع، مع أنّنا نُحرز أنّ الجهاد الدفاعي والمرابطة غير مشروطَين بإذن المعصوم الخاصّ، فكيف يستفيد الفقهاء من هذه الرواية التفصيل المذكور عندهم؟[(٢)].

وهذا الكلام واضح، فإنّ ظهور الرواية في الدفاعي والمرابطة أوضح من ظهورها في الجهاد الابتدائي، **إلاّ أنّ الكلام** في الشاهد على أنّ الجهاد الدفاعي غير مربوط بحضور المعصوم أيضاً، فإذا صرّحت الرواية بذلك فليُحكم بها ما لم يقدَّم شاهد، وسيأتي.

---

(١) الكافي ٤: ٢٦٠، و٥: ٢٢ ـ ٢٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٤٧ ـ ٤٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١٢، ح٥.

(٢) منهاج الصالحين ١: ٣٦٥.

ثانياً: ما ذكره السيّد الخوئي أيضاً، من أنّ هذا الحكم الوارد في الرواية مؤقّت وخاصّ بذلك العصر، وليس دائميّاً؛ ويشهد لذلك أنّ أخذ الجزية من أهل الكتاب في زمن الغيبة جائز، مع أنّ أخذ الجزية إنّما هو في مقابل ترك قتالهم، فإذا لم يكن قتالهم في هذا العصر مشروعاً لم يجز أخذ الجزية منهم[1].

وهذا الكلام جيد، غير أنّ فيه شيئاً من التحليل الذي يحتاج إلى إثبات، فقد يُدّعى تخصيص هذه الروايات هنا لإطلاقات أدلّة أخذ الجزية بحال الحضور، أو قد يُدّعى جواز أخذ الجزية فإن لم يدفعوها لم يجز قتالهم، وهذا ما يحيج المسألة إلى مزيد مقارنة بين أدلّة المسألة هنا وأدلّة باب الجزية.

ثالثاً: إنّ هذه الرواية قائمة في دلالتها على أنّ كلمة «ينتظر أمرنا» يراد منها قيام الإمام المهدي، ولسنا نريد الدغدغة في ذلك على أساس احتمال أن يراد منها انتظار أوامرهم لا قائمهم، لا سيما إذا بُعِّد هذا الاحتمال على أساس كثرة تداول هذا التعبير في الروايات، لكنّنا نقول: إنّ بعض مضمون هذه الرواية ورد في روايات أخرى، مثل خبر مالك بن أعين قال: قال أبو عبد الله: «من مات منكم على أمرنا هذا كان كمن استشهد مع رسول الله»[2]، وخبر العلاء بن سيابة قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «من مات منكم على أمرنا هذا فهو بمنزلة من ضرب فسطاطه إلى رواق القائم، بل..»[3].

إلا أنّ بعض الروايات ورد فيه انتظار الأمر، مثل خبر السندي عن جدّه قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول فيمن مات على هذا الأمر منتظراً له؟ قال: «هو بمنزلة من كان مع القائم في فسطاطه..»[4]، ونحوه خبرٌ للعلاء بن سيابة وعبد الحميد الواسطي[5] و.. وفي بعض الروايات جاء: «وقع أمرنا وجاء مهديّنا»[6]. وهذا ما قد يجعل مضمون الرواية ـ لدى مقاربة روايات

(١) المصدر نفسه.

(٢) المحاسن ١: ١٧٢.

(٣) المصدر نفسه: ١٧٣، وانظر ١٧٣، ١٧٤.

(٤) المصدر نفسه: ١٧٣.

(٥) المصدر نفسه: ١٧٣، ١٧٤.

(٦) الصفار، بصائر الدرجات: ٤٤.

أخرى ورد فيها تعبير الانتظار لا ما كان مجرّداً عنه ـ أقرب إلى مسألة المهديّ مما يؤكّد تقريب المستدلّ.

نعم، تقدّم في بحث المرابطة خبر يونس عن الرضاعليه السلام، وفيه ما يشبه مضمون هذه الرواية من حيث ترك المرابطة، لكنّه يقول له: إذا رابط لا يقاتل إلا دفاعاً عن بيضة الإسلام لا عن السلطان، مما يساعد على التمييز الذي وضعه الفقهاء بين الجهاد الدفاعي والابتدائي.

الرواية السابعة: خبر محمّد بن عبد الله السمندري، قال: قلت لأبي عبد اللهعليه السلام: إنّي أكون بالباب ـ يعني باب الأبواب ـ فينادون السلاح فأخرج معهم؟ قال: فقال لي: «أرأيتك إن خرجت فأسرت رجلاً فأعطيته الأمان، وجعلت له من العقد ما جعله رسول اللهصلى الله عليه وآله للمشركين أكان يفون لك به؟» قال: قلت: لا والله، جعلت فداك، ما كانوا يفون لي به، قال: «فلا تخرج»، قال: ثمّ قال لي: «أما إنّ هناك السيف»(١).

وهذه الرواية:

أ ـ أمّا من الناحية السنديّة، ففي سندها كلٌّ من عبد الله بن المصدّق، ومحمّد بن عبد الله السمندري، وكلاهما مجهول جهالةً تامّةً، بل هما مهملان(٢)؛ فلا يعتمد عليها.

ب ـ وأمّا من الناحية الدلاليّة، فالرواية لا تفيد ـ على أقصى تقدير ـ سوى النهي عن المشاركة مع الدولة الحاكمة آنذاك، ولا إشارة فيها إلى أنّ العلّة عدم الحضور أو عدم العصمة أو عدم بسط اليد دون حضور، فلعلّ العلّة هو جور الحاكم، أو شيء يخصّ الوضع القائم آنذاك، وأمّا ذيل الرواية فيحتمل وجوهاً وليس من الضروري حصره بقيام الحجّة. بل لعلّ التعليل الذي جاء قبل الجواب واستكنّ في سؤال الإمام يرجع لطبيعة طريقتهم في الجهاد، وأنّهم لا يفون ولا يسيرون بشرع الله في الجهاد وأمثال ذلك.

الرواية الثامنة: خبر أبي بصير (ومحمد بن مسلم)، عن أبي عبد الله، عن آبائه، قال: قال أمير المؤمنينعليه السلام: «لا يخرج المسلم في الجهاد مع من لا يؤمَن على الحكم، ولا يُنفذ في الفيء أمرَ الله عزّ وجل، فإنّه من مات في ذلك المكان كان معيناً لعدوّنا في حبس حقّنا، والإشاطة بدمائنا،

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٣٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٤٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١٢، ح٧.

(٢) لمزيد اطّلاع حولهما، راجع: معجم رجال الحديث ١٠: ٣٣٥، رقم: ٧١٦٨، و١٧: ٢٧٢، رقم: ١١١٦٩.

وميتته ميتة جاهليّة»[١].

وهذه الرواية:

أ ـ أمّا من الناحية السنديّة، فقد ورد في الرواية كلٌّ من القاسم بن يحيى والحسن بن راشد، ووثاقة الأوّل مبنية على توثيق رجال "كامل الزيارات" وليس من المشايخ المباشرين، أمّا وثاقة الثاني فمبنيّة على كامل الزيارات وتفسير القمي، ولم يكن من المشايخ المباشرين أيضاً، ولم تثبت صحّة هذين المبنيين. بل إنّ ابن الغضائري ضعّفهما، وعليه تسقط الرواية عن الاعتبار.

لكنّ السيّد الخوئي تمسّك هنا بكلامٍ للشيخ الصدوق، من باب التأييد، حكَمَ فيه بصحّة زيارةٍ للإمام الحسين عليه السلام ورد في طريقها الرجلان المذكوران، واعتبرها أصحَّ الزيارات عنده[٢].

إلا أنّ هذا لا يصلح دليلاً؛ لأنّ صحّة رواية عند مثل الصدوق لا تقوم على الوثاقة بالضرورة، بل على عناصر الوثوق، ولا ندري بها حتى نأخذ بها، فليس هذا الكلام صريحاً في التوثيق؛ **وعليه، فأمر الرواية مشكل.**

ب ـ وأمّا من الناحية الدلاليّة، فهي من الروايات الواضحة في الدلالة على لزوم عدالة الحاكم وسيره بسنّة الله ورسوله في الفيء وكونه مأموناً على الحكم، وأنّ السَّير مع غير هذا إعانة لعدوّهم، فتكون أدلّ على عدم شرطيّة العصمة والحضور والإذن الخاص؛ لجعلها العبرة بتطبيق الشرع دون عنوان الإمام المنصوب من الله تعالى بالاسم.

الرواية التاسعة: خبر الأعمش، عن جعفر بن محمّد عليه السلام ـ في حديث شرائع الدين ـ قال: «والجهاد واجبٌ مع إمامٍ عادل، ومن قُتل دون ماله فهو شهيد»[٣].

وهذه الرواية:

أ ـ أمّا من الناحية السنديّة، فهي ضعيفة بتميم بن بهلول؛ إذ هو مهملٌ قليل الرواية[٤]، فلا

---

(١) الخصال: ٦٢٥؛ وعلل الشرائع ٢: ٤٦٤؛ وتحف العقول: ١١٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٤٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١٢، ح٨.

(٢) راجع حول ترجمة الرجلين: معجم رجال الحديث ٤: ٣٢٢ ـ ٣٢٣، رقم: ٢٨١٢؛ و١٤: ٦٤ ـ ٦٦، رقم: ٩٥٦٦.

(٣) الخصال: ٦٠٧؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٤٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١٢، ح٩.

(٤) لمزيد اطّلاع حوله، راجع: معجم رجال الحديث ٣: ٣٧٨، رقم: ١٩١٨.

يُعتدّ بها.

ب ـ وأمّا من الناحية الدلاليّة، فهي تدلّ على وجوب الجهاد مع الإمام العادل، فأقصاها اشتراط العدالة في إمام الجهاد، لا أزيد، وهذا واضح وبخاصّة وفق ما أسلفناه.

الرواية العاشرة: خبر تحف العقول، عن الرضاعليه السلام ـ في كتابه إلى المأمون ـ قال: «والجهاد (واجبٌ) مع إمامٍ عادل، ومن قاتل دون ماله ورحله ونفسه فهو شهيد..»[١].

وأمرُ الرواية واضح بعد ما أسلفناه في الرواية السابقة، إلى جانب الضعف بالإرسال، بل قد كانت لنا وقفة مع هذه الرواية في كتاب فقه الأطعمة والأشربة، فراجع[٢].

لكن ورد مضمون الحديث عينه في خبر الصدوق في عيون أخبار الرضا، إلاّ أن فيه علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري، ووثاقته مبنيّة على إكثار الكشي من الرواية عنه في رجاله، وهي قرينة على التوثيق، إلا أنّ النجاشي نصّ على رواية الكشي عن الضعفاء كثيراً، علماً أنّ الكشي لم يلتزم وثاقة رواة كتابه، فلعلّه كان يريد جمع الروايات في الرواة لا أكثر فلا يدلّ نقله على التوثيق. هذا، وقد وصفه الطوسي بالفاضل، وهو مدحٌ، إلا أنّ السيد الخوئي ناقش في هذا المدح باعتبار أنّه مدحٌ في الشخص بنفسه لا بما هو راوٍ، فلا يدلّ على التوثيق[٣]. وكلامه في محلّه من حيث إنّ التوثيق يرتبط أيضاً بالضبط، لا بخصوص الصلاح الذاتي للراوي.

كما أنّ في الرواية عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري العطار، ووثاقته مبنيّة على ثلاثة أمور[٤]:

أحدها: كونه من مشايخ الصدوق، وليس بدليل، ولا سيما أنّه التقاه في سفره إلى نيسابور ولم يكن من ملازميه.

ثانيها: ترضّي الصدوق عنه، وليس بدليل؛ لصدور الترضّي عادةً بحقّ المتدين الذي لا نحرز وثاقته.

---

(١) تحف العقول: ٤١٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٤٩، كتاب جهاد العدو، أبواب جهاد العدو، باب ١٢، ح١٠.

(٢) فقه الأطعمة والأشربة ١: ٣٢٥ ـ ٣٢٧.

(٣) معجم رجال الحديث ١٢: ١٥٩ ـ ١٦١، رقم: ٨٤٦٠، ٨٤٦١.

(٤) المصدر نفسه ١١: ٣٧ ـ ٣٨، رقم: ٧٣٥٧، ٧٣٥٨.

ثالثها: قول الصدوق عن روايةٍ رواها أنّها عنده أصحّ الروايات، وليس بدليل؛ لعدم إحراز أنّ وضوح الصحّة عنده كان بملاك وثاقة الرواة فحسب، لا سيما على نهج القدماء الذي تشترك في تصحيح الرواية فيه جملةُ عناصر، لا الوثاقة فحسب.

ونحو هذه الرواية خبرُ الفضل بن شاذان(١)، وكذا ما ورد في المرابطة حيث دلّ على النهي عن القتال أو الموت في سبيل سلطان ذلك الوقت(٢).

وقد أورد بعض الفقهاء المعاصرين ـ وهو السيد كاظم الحائري ـ على هذه التعبيرات الواردة في هذه الروايات، بأنّها دالّة على وجوب الجهاد مع الإمام العادل، لكنّها لا تدلّ على عدم الوجوب أو على الحرمة مع غيره، إلا بمفهوم اللقب أو الوصف، وهما غير ثابتين. لكنّه عاد ورفض هذا الإشكال في كتابٍ آخَر له؛ على أساس أنّ الروايات واردة في مقام التحديد والتشريع، فلها دلالة مفهوميّة(٣). وجوابه على إشكاله صحيحٌ، كما هو واضح.

الرواية الحادية عشرة: خبر أبي عمرو الزبيري، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «.. من قام بشرائط الله عزّ وجلّ في القتال والجهاد على المجاهدين فهو المأذون له في الدعاء إلى الله عزّ وجل، ومن لم يكن قائماً بشرائط الله عز وجلّ في الجهاد على المجاهدين فليس بمأذون له في الجهاد والدعاء إلى الله، حتى يحكم في نفسه بما أخذ الله عليه من شرائط الجهاد..»(٤). والرواية طويلة تؤكّد هذا المفهوم.

وهذه الرواية:

أ ـ أمّا من الناحية السنديّة، فضعيفة، لا أقلّ بأبي عمرو الزبيري؛ إذ هو مهملٌ جداً(٥)، فلا يُعتمد على الرواية.

ب ـ وأمّا من الناحية الدلالية، فأقصاها الدلالة على اشتراط إجراء الدين وأحكامه في الجهاد،

---

(١) انظر: تفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح٢٤.

(٢) المصدر نفسه ١٥: ٣٠ ـ ٣١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٦.

(٣) انظر: الكفاح المسلّح: ١١١؛ ثمّ عدل عنه في كتاب ولاية الأمر في عصر الغيبة: ٦٩؛ ويظهر من السيفي المازندراني قبول أصل الإشكال، وهو نفي المفهوم، فراجع له: دليل تحرير الوسيلة (ولاية الفقيه): ١٢٢.

(٤) الكافي ٥: ١٧؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٣١ ـ ١٣٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٣٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٩، ح١.

(٥) راجع حوله: معجم رجال الحديث ٢١: ٢٦١ ـ ٢٦٢، رقم: ١٤٦٢٢.

وإذا ورد فيها ذكر أهل البيت النبوي فهو لتطبيق هذا العنوان، ولا أقلّ من عدم إحراز ما هو أزيد، فلا تدلّ على المطلوب هنا، كما صار واضحاً.

الرواية الثانية عشرة: خبر طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله‰، قال: سألته عن رجلٍ دخل أرض الحرب بأمان، فغزا القومَ الذين دخل عليهم قومٌ آخرون؟ قال: «على المسلم أن يمنع نفسه ويُقاتل على حكم الله وحكم رسوله، وأمّا أن يقاتل الكفّار على حكم الجور وسنّتهم فلا يحلّ له ذلك»[١].

والرواية:

أ ـ أما من الناحية السنديّة، فقد يقال بضعفها من عدّة وجوه، لا أقلّ بأبي المفضل وبالقاسم بن إسماعيل القرشي، والأوّل إمّا مجهول على تقدير كونه الخراساني[٢]، أو ضعيف على تقدير كونه الشيباني[٣]، وأمّا القاسم فمجهول، بل ورد ما يفيد تضعيفه، نعم أكثر حميد بن زياد الرواية عنه[٤]، وهو إذا ضمّ إلى تضعيفه ليس بشيء.

إلاّ أن هذا الكلام الذي ذكره بعض المعاصرين[٥] فيه غرابة، فإنّ طريق الشيخ الطوسي وإن كان ضعيفاً إلى طلحة بن زيد، بمن ذكرت أسماؤهم، إلاّ أنّ هذه الرواية بالخصوص وردت بطريق الشيخ إلى أحمد بن محمد بن عيسى، والسند صحيح، غاية الأمر أنّ فيه محمّد بن يحيى الذي وقع كلامٌ حوله، فلا يبعد تصحيح الرواية حينئذٍ على تقدير توثيقه وتوثيق طلحة بن زيد، وسيأتي لاحقاً ما يرتبط بطلحة.

ب ـ وأمّا من الناحية الدلاليّة، فأقصى ما تفيده الرواية هي المقابلة بين حكم الجور وحكم الله، فكلّ قتال مع الجور لا يجوز بصريح الرواية، أمّا القتال على حكم الله ورسوله فجائز، فلا تحديد في الرواية لحكم الله وحكم الجور، فيُرجع إلى الأدلّة الأخرى، فإذا دلّ دليل على شرعيّة

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٣٦؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٣١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٦، ح٣.

(٢) راجع: معجم رجال الحديث ٢٣: ٦٤.

(٣) النجاشي، الفهرست: ٣٩٦؛ وخلاصة الأقوال: ٤٠٣؛ وطرائف المقال ١: ١٤٠.

(٤) راجع: معجم رجال الحديث ١٤: ١١، رقم: ٩٤٨٣.

(٥) عباس الكعبي، حكم الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة، القسم الأوّل، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ٣٢: ٥٤.

ولاية الفقيه العادل في عصر الغيبة أو شرعيّة السلطة المنتخبة من الشعب ولا يناقض دستورها مبادئ الشريعة، اندرج ضمن حكم الله وهكذا، فلا حصر في الرواية بالمعصوم وبسط يده أو حضوره، فلا تدلّ على المطلوب هنا.

الرواية الثالثة عشرة: خبر عبد الله بن سنان، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك، ما تقول في هؤلاء الذين يقتلون في هذه الثغور؟ قال: فقال: «الويل، يتعجّلون قتلة في الدنيا وقتلة في الآخرة، والله ما الشهيد إلا شيعتنا ولو ماتوا على فرشهم»[1].

وهذه الرواية:

أ ـ أمّا من الناحية السنديّة، فهي ضعيفة السند بجهالة علي بن معبد، وواصل بن سليمان[2] الواردَين فيه، فلا يعتمد عليها.

ب ـ وأما من الناحية الدلاليّة، فالرواية تقابل بين المقتولين على الثغور لتنفي وصف الشهادة عنهم، ثم لتحصرها في الطرف الآخر، وبين الشيعة الذين يموتون ولو على فرشهم، فيكون ذلك إشارة إلى أنّ أهل الثغور الذين يجري الحديث عنهم ليسوا من الشيعة، وإنما هم تابعون للمذاهب الأخرى، فليس جزاؤهم هذا لأنّهم لم يقاتلوا في عصر الحضور أو تحت ظلّ المعصوم بخصوصه، بل لولائهم أئمّة الجور دون أئمّة أهل البيت النبوي مع وجود أهل البيت بين ظهرانيهم، فتكون أجنبيةً تماماً عن الموضوع هنا، فتسريتها إلى الشيعي في العصر الذي لا يكون هناك وجود ظاهر للمعصوم فيه قياسٌ مع الفارق.

الرواية الرابعة عشرة: خبر عبد الله بن عبد الرحمن الأصمّ، عن جدّه، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أيّهما أفضل: الحجّ أو الصدقة؟ ـ إلى أن قال ـ قلت: فالجهاد؟ قال: «الجهاد أفضل الأشياء بعد الفرائض في وقت الجهاد»، وقال: «ولا جهاد إلا مع إمام»[3].

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٢٦؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٣١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٦، ح٤.

(٢) راجع حولهما: معجم رجال الحديث ١٢: ١٨١ ـ ١٨٢، رقم: ٨٥٢١، و١٩: ١٨٨ ـ ١٨٩، رقم: ١٣١٢٦، ١٣١٢٧.

(٣) كامل الزيارات: ٥٥٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١١: ١١٨، كتاب الحج، باب ٤٢، ح١٧.

وهذه الرواية:

أ ـ أمّا من الناحية السنديّة، فهي مرويّةٌ تارةً عن جدّه، وأخرى عن "حيدرة"، وثالثة عن عبد الله الأصمّ مباشرةً، وعلى أيّة حال فعبد الله الأصمّ المشترك بين الأسانيد ضعّفه النجاشي، وقال عنه: «ضعيف غالٍ ليس بشيء»[١]، ولو سلّمنا بتوثيقات كامل الزيارات[٢]، وقع التعارض بين التوثيقه والتضعيف، فلا يُعتّد برواياته منفردةً، فتسقط الرواية عن الاعتبار.

ب ـ وأمّا من الناحية الدلاليّة، فأقصى ما تفيده الرواية لزوم وجود الإمام على رأس الجهاد، يتبعه الناس كي لا تكون فوضى، وليس فيها اشتراط حتّى العدالة، فضلاً عن العصمة، إلا إذا قيل: إنّ تعبير "الإمام" منصرفٌ إلى المعصوم، وقد ناقشنا ذلك، وسيأتي، فلا دلالة في الرواية على ما نحن فيه، لا سيما مع تنكير كلمة "إمام".

الرواية الخامسة عشرة: خبر أبي عمرة (عروة) السلّمي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سأله رجلٌ فقال: إنّي كنت أكثر الغزو أبعد في طلب الأجر وأطيل الغيبة، فحجر ذلك عليّ، فقالوا: لا غزو إلا مع إمام عادل، فما ترى أصلحك الله؟ فقال أبو عبد الله: «إن شئت أن أجمل لك أجملت، وإن شئت أن ألخّص لك لخّصت»، فقال: بل أجمل، قال: «إنّ الله (عزّ وجل) يحشر الناس على نيّاتهم يوم القيامة» ـ قال: فكأنّه اشتهى أن يلخّص له ـ قال: فلخّص لي أصلحك الله، فقال: «هات»، فقال الرجل: غزوت فواقعت المشركين، فينبغي قتالهم قبل أن أدعوهم؟..»[٣].

والرواية:

أ ـ أمّا من الناحية السنديّة، فضعيفة بأبي عمرة السلّمي المجهول[٤]. مع احتمال الإرسال فيها.

ب ـ وأمّا من الناحية الدلاليّة، فأقصى ما تفيد ـ إن إفادت شيئاً ـ اشتراط الغزو مع الإمام العادل، فلا يصحّ مع الجائر أو بدون إذن الإمام، وأبرز مصداق للإمام العادل في عصر الحضور هو المعصوم، وذلك لا ينفي وجود مصداق آخر في عصر الغيبة غير معصوم، فلا تدلّ الرواية على المطلوب هنا.

---

(١) الفهرست: ٢١٧.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ١٠: ٢٤٢ ـ ٢٤٣، رقم: ٦٩٥١.

(٣) الكافي ٥: ٢٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٤٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١٠، ح٢.

(٤) راجع حوله: معجم رجال الحديث ٢١: ٢٢٦، رقم: ١٤٦٤٣.

الرواية السادسة عشرة: خبر تحف العقول، عن الإمام عليّ عليه السلام في وصيّةٍ له إلى كميل بن زياد، جاء فيها: «.. يا كميل، لا غزو إلاّ مع إمامٍ عادل، ولا نفل إلاّ من إمام فاضل (فاصل).. يا كميل، هي نبوّة ورسالة وإمامة، وليس بعد ذلك إلا موالين متّبعين..»(١).

وهذه الرواية:

أ ـ أمّا من الناحية السنديّة، فمرسلة جداً لا يُحتجّ بها.

ب ـ وأمّا من الناحية الدلاليّة، فصار أمرها واضحاً بعد ما تقدّم، إذ تفيد اشتراط العدالة دون النصب والعصمة. غاية الأمر أنّه يظهر منها تطبيق الإمام على المعصوم، وهذا بديهي في ذلك العصر، وانصراف الإمام العادل إليه آنذاك انصرافٌ في التطبيق دون المفهوم. هذا، مع إشعار في ذيلها بالإمام بالمعنى الأخصّ.

الرواية السابعة عشرة: خبر عيسى بن داود النجار، عن أبي الحسن موسى بن جعفر، عن أبيه، عن جدّه، في خبرٍ جاء فيه: «.. قال تعالى: فهل تدري ما الدرجات (والحسنات)؟ قلت: أنت أعلم يا سيدي وأحكم، قال: إسباغ الوضوء في المكروهات، والمشي على الأقدام إلى الجهاد معك ومع الأئمّة من ولدك، وانتظار الصلاة بعد الصلاة، وإفشاء السلام، وإطعام الطعام، والتهجّد بالليل والناس نيام»(٢).

وهذه الرواية:

أ ـ أمّا من الناحية السنديّة، فالخبر ينقله صاحب المستدرك عن السيد ابن طاوس في كتاب "كشف اليقين" بسنده عن عيسى النجّار، وسند ابن طاوس إلى النجّار غير معلوم، فتكون الرواية مرسلةً، ولا أقلّ من عدم ثبوت وثاقة عيسى بن داود النجار الكوفي المجهول(٣).

ب ـ وأمّا من الناحية الدلاليّة، فيرد عليها أمور:

الأوّل: إنّها جاءت في مصدرها ـ وفق إحدى النسخ ـ عند ابن طاوس هكذا: «والمشي على الأقدام إلى الجمعات معك ومع الأئمّة من ولدك»(٤)، بل جاء هذا التعبير في موضعٍ آخر من

---

(١) تحف العقول: ١٧٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ٣٠.

(٢) مستدرك الوسائل ٦: ١٤، و١١: ٣٤.

(٣) راجع حوله: معجم رجال الحديث ١٤: ٢٠١، رقم ٩١٩٠.

(٤) اليقين: ٢٩٩.

المستدرك نفسه، ومع تعدّد صيغ الحديث في المصادر الحديثيّة لا يحصل جزم بصيغته التي يُستدل بها هنا، فيبطل الاستدلال؛ حيث لا يُحرز دخول كلمة الجهاد فيه أصلاً.

الثاني: إنّ العناصر التي ذكرتها الرواية جاءت في إطار تعداد الحسنات والدرجات، فلا يُحرز أنّ الحديث عن الواجبات الشرعيّة؛ إذ هذان العنوانان كما ينطبقان على الواجبات كذا على المستحبّات، فلا ظهور في الرواية أنّها في مقام بيان الأحكام الإلزاميّة وقوانينها فيكون أقصى ما هناك استحباب حضور المعصوم على رأس الجهاد أو استحباب المشي معه في الجهاد، أعمّ مما كان على نحو الوجوب أو غيره.

الثالث: بقطع النظر عمّا تقدّم، فالمذكور في الرواية أغلبه علمنا من الخارج أنّه غير واجب ولا إلزاميّ كإفشاء السلام، وإطعام الطعام، والتهجّد بالليل و.. وإذا ورد ما يحتمل فيه الوجوب والاستحباب ـ ضمن سياق من هذا النوع ـ فلا يحرز العرف حينئذٍ دلالةً على الوجوب والإلزام، حتى مع وجود مادّة الأمر أو صيغته فضلاً عن غيرهما؛ إذ الدلالة على الوجوب ليست بحكم العقل، خلافاً لما تقوله مدرسة الميرزا النائيني، وإنما بفهم عرفي يُرجع فيه إلى العرف في تمام حيثيّاته، والعرف لا يحصل له استظهار للوجوب إذا جاءت المادة أو الصيغة أو نحوهما داخل سياق مستحبّاتٍ من دون قرينةٍ خاصّة.

وعليه، فالرواية غير دالّة على المطلوب هنا، بل ولا حتى على اشتراط الجهاد بعدالة الإمام أيضاً، فضلاً عن العصمة والنصب.

هذه هي مجمل الروايات الواردة في مصادر الفقه والحديث، وقد تبيّن منها أنها جميعاً ضعيفة السند، عدا خبر سماعة (الرواية الثالثة)، وخبر عبد الله بن المغيرة (الرواية الخامسة)، وخبر طلحة بن زيد في وجهٍ (الرواية الثانية عشرة)، كما تبيّن عدم دلالة أيّ منها عدا رواية واحدة هي خبر عبد الله بن المغيرة التامّ سنداً، وأنّ الباقي أجنبيّ عنها، **وبه يُعلم ما في دعوى التواتر التي أطلقها جماعةٌ من الفقهاء؟**.

٢-٢-٢. المقاربة الإجماليّة للنصوص الحديثيّة من حيث الصدور والدلالة

وبعد البحث التفصيلي عن كلّ روايةٍ رواية، لا بدّ من نظرةٍ إجماليّة للروايات، وهي:

أ ـ أمّا من الناحية السنديّة، فيمكن ادّعاء جبر ضعف هذه الأخبار بأحد أمرين أو بكليهما:

الأمر الأوّل: كثرة الروايات، فقد بلغت ما يقارب السبع عشرة رواية، فهذا العدد إن لم يحصل منه التواتر فلا أقلّ من حصول الوثوق بالصدور.

الأمر الثاني: عمل الأصحاب بهذه الروايات، فإنّ عمل المشهور بها يجبر ضعفها السندي.

إلاّ أنّ هذا الكلام متفرّع على قبول الدلالة، وقد تبيّن سابقاً عدم صحّة الدلالة، وعلى تقدير تماميّتها فلا يبعد أن يفيد هذان العنصران معاً الوثوق بالصدور. لكنّ العنصر الثاني غير تامّ؛ لعدم إحراز عمل المشهور بعد التردّد في كون رأيهم مطابقاً لشرط النصب والعصمة.

ب ـ وأمّا من الناحية الدلاليّة، فقد يُقال بأنّ عمل المشهور بهذه الروايات يجبر ضعفها الدلالي، كما أنّ ضمّ بعضها إلى بعضها الآخر يُساعد على ذلك.

إلاّ أنّ الأصحّ أنّ ضم روايةٍ إلى أخرى إذا لم يحصل منه قرينيّة دلاليّة، لا فائدة منه، فالظهور ينعقد بشخص كلّ رواية فإن لم تدلّ على شيء لا ينفع ضمّ روايةٍ أخرى دالّة، إلاّ إذا شكّلت قرينة عليها. وفيما نحن فيه، ليس هناك رواية دالّة سوى رواية واحدة، فكيف تكون قرينةً على المراد من بقيّة الروايات الصادرة ـ متفرّقاً ـ عن أهل البيت؟!

كما أنّ عمل المشهور لا يجبر الضعف الدلالي قاعدةً، كما حقّقناه في محلّه[1]، فلكلّ إنسانٍ فهمه للنصوص، فإذا كانت روايةٌ ما ضعيفة الدلالة على الوجوب وفهم منها المشهور الوجوب فإنّ ذلك لا يصيّرها ظاهرةً في الوجوب عند الفقيه اليوم، لأنّ مجرّد فهم جماعة للوجوب لا يعقد فيها ظهوراً. غاية الأمر أنّه قد يتبدّل استظهار بعض الفقهاء لرواية عندما يسمع بما فهمه المشهور منها، وهذا جيّد، أما لو لم نفهم من الرواية ـ حتى بعد عمل المشهور ـ ما يفيد انعقاد ظهورٍ فيها يوافق قول المشهور، فإنّ العمل بها ليس بحجّة؛ لأنّ باب الدلالات لا حجيّة فيه إلا للظهور، فمع عمل كلّ الناس بظهورٍ ما دون أن ينعقد هذا الظهور عند الشخص نفسه لا يتحقّق ما هو صغرى حجيّة الظهور، كي نُعمل هذه الحجيّة.

لكن قد يكون عدم استظهار معنى من الرواية من جانب مشهور الفقهاء باعثاً على شكّنا في المعنى الذي فهمناه، وهذا أمرٌ آخر، إذ قد يُعدِم صغرى الظهور في حقّنا، فلا تجري حجيّة الظهور.

---

(١) راجع: الحديث الشريف، حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج ١: ٢٢٢ ـ ٢٢٤.

وعليه، فهذه الروايات ليس فيها ما هو مهمّ سوى خبرٌ واحد، هو خبر عبد الله بن المغيرة. وتحقيق الحال فيه أنّه لا يمكن الاعتماد عليه؛ وذلك:

أوّلاً: قد وقع تردّدٌ في السؤال: «هل من جهاد أو هل من رباط؟»، ومعه فلا يحرز أنّ السؤال كان عن الجهاد أو عن المرابطة، لكن على كلا التقديرين يراد بالجهاد هنا ما كان دفاعاً بقرينة صدر الرواية، حيث الحديث عن مواضع الرباط، ومعه تكون الرواية مخالفةً لما ذهب إليه العلماء كافة من عدم اشتراط الدفاعي بالإذن الخاصّ.

ليس هذا فحسب، بل إنّها تكون معارضةً لتمام أدلّة الجهاد في الكتاب والسنّة؛ إذ يلزم أن تكون خاصّة بالإذن الخاص، فلو هجم الكافرون على بلاد المسلمين كلّها لم تجب مواجهتهم مع عدم الحضور، بل ظاهر الرواية النهي، وهو أمرٌ يُقطع من مقاصد الشرع وأهدافه عدم جوازه، ولا يمكن الالتزام بالتخصيص فيه، فإنّه يكاد يكون من تخصيص الأكثر المستهجَن عرفاً.

كما أنّ دعوى انصراف الأدلّة هنا عن الدفاعي في جملة من الروايات ـ كما جاء في كلمات السيّد الحائري[1] ـ هي الأخرى غير مفهومة؛ حيث لم نعرف مبرّرها. إلا إذا قيل: إنّ المركوز في أذهان سامعي هذه الروايات خروج الدفاعي بأدلّةٍ أخرى، إلى جانب غلبة وقوع الابتدائي في تلك العصور، وهو أيضاً يحتاج لدليل، وإن كان احتمالاً معقولاً.

ثانياً: لو سلّمنا مبدأ إمكان تخصيص أدلّة الجهاد بعصر الحضور، إلا أنّه لا يمكن الالتزام بتخصيص عشرات النصوص القرآنيّة والحديثية بروايةٍ واحدة فقط، فمثل هذا الأمر لو كان لزم أن يبيّن بشكلٍ واضح وأن يصبح من واضحات المذهب الإمامي، مع أنّه لم يحصل فيه اتفاق في كلمات المتقدّمين، فكيف يمكن تخصيص نصوص كثيرة بخبرٍ واحد منفردٍ فقط؟!

ثالثاً: سلّمنا، إلا أنّه بناءً على حجيّة الخبر الموثوق بصدوره لا تحصل ثقة بصدور هذا الخبر المعارض لإطلاقات الكتاب والسنّة بهذه الطريقة من السند ومن الدلالة غير الصريحة الواضحة.

رابعاً: إنّ مناسبات الحكم والموضوع ـ مضافاً إلى السياق التاريخي لصدور هذه الأحاديث ـ تفيد الأمر بالجهاد مع الإمام المنصوص في مقابل خلفاء الجور، لا في مقابل النوّاب العامين له لو

(١) انظر: ولاية الأمر في عصر الغيبة: ٦٩؛ والكفاح المسلّح: ١١١ ـ ١١٣.

ثبتت لهم النيابة، كالفقهاء بناءً على مثل نظريّة الولاية العامّة للفقيه[1].

وعليه، فلا يُعتمد على هذا الخبر، لا سيما مع وجود أخبار أخرى تجعل المعيار عدالة الحاكم وجريه على أحكام الشرع، وتنتظر من يتصفون بالعابدين والتائبين، وهي عناوين عامّة لا تختصّ بالمعصوم المنصوب.

وبهذا ظهر الجواب الأساس عن مثل صحيحة عبد الله بن المغيرة، وهو ما كان ذكره السيد الخوئي من الحديث في الرواية عن الدفاع مع ضمّ ما ألفتنا إليه مما لعلّه كان منظوراً له ـ رحمه الله ـ وإن لم يصرّح به.

نتيجة البحث في شرط الحضور

ونتيجة البحث هو عدم اشتراط حضور ولا بسط يد المعصوم ولا إذنه الخاص في الجهاد مطلقاً، لا في الابتدائي ولا في الدفاعي، فالجهاد ـ مع تحقّق سائر شروطه ـ واجبٌ أو جائزٌ مطلقاً؛ تمسّكاً بعموماته ومطلقاته القرآنيّة والحديثيّة.

٣. شرط إذن السلطة الشرعيّة (الحاكم الشرعي) في الجهاد

بعد الفراغ عن عدم اشتراط الجهاد بحضور المعصوم أو بسط يده أو إذنه الخاص، هل يشترط فيه أن يكون تحت إمرة الحاكم الشرعي أو لا؟

ذهب بعض الفقهاء إلى اشتراط إذنه[2]، فيما خَلَت كلماتُ كثيرين عن هذا الموضوع، بل صرّح أمثال تقي الدين النبهاني بأنّ الجهاد ـ ومنه الابتدائي ـ غير مشروط بوجود الخليفة، لكن لو وجد الخليفة كان مشروطاً به[3]. وذكر الشيخ حسن أيّوب (٢٠٠٨م) إجماع العلماء على عدم اشتراط الجهاد بالإمام العادل، بل يجوز حتى مع الفاسق[4].

وقال ابن حزم الأندلسي: «ويغزى أهل الكفر مع كلّ فاسق من الأمراء وغير فاسق، ومع

---

(١) انظر: الكفاح المسلّح: ١١٤.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: ولاية الفقيه في حكومة الإسلام ٤: ١٢.

(٣) الشخصيّة الإسلاميّة ٢: ١٥١، ١٥٢، ١٥٣.

(٤) انظر: فقه الجهاد في الإسلام: ٨٦.

المتغلّب والمحارب، كما يغزى مع الإمام. ويغزوهم المرء وحده إن قدر أيضاً، قال الله تعالى: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾، وقد ذكرنا عن النبيّ ـ صلى الله عليه وسلّم ـ في أوّل باب من كتاب الجهاد ههنا السمع والطاعة حقّ ما لم يؤمر بمعصية، وقال تعالى: ﴿انفروا خفافاً وثقالاً﴾، وقد علم الله تعالى أنّه ستكون أمراء فسّاق فلم يخصّهم من غيرهم، وكلّ من دعا إلى طاعة الله في الصلاة المؤدّاة كما أمر الله تعالى والصدقة الموضوعة مواضعها المأخوذة في حقّها، والصيام كذلك، والحج كذلك، والجهاد كذلك، وسائر الطاعات كلّها ففرض إجابته للنصوص المذكورة. وكلّ من دعا ـ من إمام حقّ أو غيره ـ إلى معصية فلا سمع ولا طاعة، كتاب الله أحقّ وشرط الله أوثق، وقال عليه السلام: «لكلّ امرئ ما نوى». وروينا من طريق البخاري، نا أبو اليمان أخبرنا شعيب ـ هو ابن أبي حمزة ـ عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، أنّ أبا هريرة قال: «أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلالاً فنادى في الناس أنّه لا يدخل الجنّة إلا نفس مسلمة، وإنّ الله ليؤيّد هذا الدين بالرجل الفاجر»..»[١].

وجاء في العقيدة الطحاويّة: «والحج والجهاد ماضيان مع أولي الأمر من المسلمين، برّهم وفاجرهم إلى قيام الساعة لا يبطلهما شيء ولا ينقضهما»، **وعلّق عليه الحنفي فقال**: «يشير الشيخ رحمه الله إلى الردّ على الرافضة حيث قالوا: لا جهاد في سبيل الله حتى يخرج الرضى من آل محمّد، وينادي منادٍ من السماء اتبعوه. وبطلان هذا القول أظهر من أن يستدلّ عليه بدليل. وهم شرطوا في الإمام أن يكون معصوماً، اشتراطاً من غير دليل.. والرافضة أخسر الناس صفقة في هذه المسألة؛ لأنهم جعلوا الإمام المعصوم هو الإمام المعدوم الذي لم ينفعهم في دين ولا دنيا؛ فإنهم يدّعون أنّه الإمام المنتظر محمّد بن الحسن العسكري الذي دخل السراداب في زعمهم سنة ستين ومائتين أو قريباً من ذلك بسامرا. وقد يقيمون هناك دابة إما بغلة وإما فرساً ليركبها إذا خرج، ويقيمون هناك في أوقات عيّنوا فيها من ينادي عليه بالخروج: يا مولانا اخرج، يا مولانا اخرج. ويشهرون السلاح ولا أحد هناك يقاتلهم إلى غير ذلك من الأمور التي يضحك عليهم منها العقلاء. وقوله: مع أولي الأمر برّهم وفاجرهم؛ لأنّ الحج والجهاد فرضان يتعلّقان بالسفر، فلا بد من سائس يسوس الناس فيهما ويقاوم العدوّ. وهذا المعنى كما يحصل بالإمام البرّ يحصل

(١) المحلى ٧: ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

بالإمام الفاجر»[١].

ولبحث هذه المسألة لا بدّ من استعراض أدّلتها المحتملة، وبعض ما يتفرّع على ذلك، وذلك على الشكل الآتي:

٣.١. مرجعيّة النصوص الحديثيّة في تكريس عنوان "الإمام العادل"، تحليلٌ وتعليق

أوّل المعطيات الممكنة هنا هي النصوص الروائية الدالّة على لزوم أن يكون الجهاد مع الحاكم الشرعي العادل، مثل خبر سماعة المتقدّم، وخبر أبي بصير، وغيرهما من النصوص التي استعرضناها بتمامها ضمن أدلّة شرط الإذن الخاص من المعصوم، وهي واضحة الدلالة على المطلوب، فقد صرّح فيها تارةً بالعادل وأخرى بالمأمون على الحكم، وثالثة بمن يعمل أحكام الله ورسوله في الجهاد، ونحو ذلك من التعابير الدالّة على لزوم اتصافه بأوصاف الحاكم الجامع للشروط.

إلا أنّ هذا الوجه قابلٌ للمناقشة؛ وذلك:

أوّلاً: إنّ تمام هذه الروايات ضعيف السند، عدا خبر سماعة الذي يتحدّث عن وصف التائبين العابدين.. وخبر طلحة بن زيد ـ في وجهٍ ـ الذي يتحدّث عن لزوم القتال على حكم الله ورسوله دون حكم الجور، **وهاتان الروايتان لا تدلّان على شيءٍ هنا؛ وذلك:**

أ ـ أمّا خبر سماعة، فلا صراحة فيه ـ كما ألمحنا ـ إلى أنّ نظر الإمام إلى قادة الجيش، فلعلّ نظره إلى الجند، وكأنّه يريد القول: لو حصل وتحقّق وجود من هذه صفتهم لقاتلنا معهم، لا أنّنا لو وُجدوا لقاتلنا تحت إمرتهم، فتكون الرواية إشارةً إلى عدم وجود المؤمنين في هذا الجيش حتى يكون القتال لله ورسوله، وأين ذلك من شرطيّة الحاكم الشرعي؟!

ب ـ وأما خبر طلحة، فهو صريح في أنّ المعيار حكم الله ورسوله دون حكم الجور وسنّتهم، في إشارةٍ إلى السنّة والطريقة المتّبعة، أي أنّ المطلوب في الجهاد إجراء أحكام الشرع الحنيف دون مخترعات أئمّة الجور وسننهم في الحروب، وهذا أمرٌ واضح لسنا بحاجة إلى ورود روايةٍ فيه أساساً، فهو يتكلّم عن القانون لا عن رأس الجيش.

---

(١) شرح العقيدة الطحاويّة: ٤٣٧ ـ ٤٣٨. وقد تقدّم ما ينفع ـ جزئيّاً ـ في الردّ عليه في بعض النقاط التي أثارها هنا.

وبهذا يظهر أنّه لا يوجد حديث معتبر السند هنا دالّ على شرط إذن الحاكم الجامع للشرائط في خصوص الجهاد.

ثانياً: إنّه لا أثر لشرط الاجتهاد أو الفقاهة أو الأعلميّة في تمام روايات الباب، حتى الضعيفة السند، كلّ ما في الأمر أنّها تنصّ على شرط العدالة، وإجراء حكم الله، وهما شرطان عقلائيّان عند المسلم، لا حاجة ـ لإثباتها ـ إلى ورود رواياتٍ بهما، فالعدالة شرطٌ عقلائي، وهي تعني هنا ـ عندما تُضاف إلى الإمام ـ عدالته بوصفه إماماً، لا بوصفه فرداً، كما تفيده بعض التفاتات المحقّق الخوانساري، فعندما يُقال في العرف: هذا حاكمٌ عادل، لا يفهم العرف منه سوى العدالة في الحكم دون العدالة في الشخص بأن يترك المعاصي، وذلك انطلاقاً من مناسبات الحكم والموضوع، فإذا قلت: زوجٌ عادل أو أبٌ عادل، فُهم منه عدالته في الأسرة، دون تركه مطلق المحرمات وفعله مطلق الواجبات.

وعليه، فإجراء أحكام الدين يكفي فيه العلم بها ولو عن تقليد، أي ما كان عن حجّة شرعيّة، وكذا العدالة في الحكم وفي الجهاد لا ترتهن للفقاهة ونحوها فضلاً عن الأعلميّة، فلا تدلّ الروايات هنا على أزيد من هذين الشرطين: العدالة في الحكم، وإجراء أحكام الله.

نعم، لو دلّ دليلٌ من الخارج على أنّ الإمام العادل المعتبر شرعاً ليس إلا المعصوم أو الفقيه، أفاد الحصر هنا، بحيث يكون غيره ظالماً.

ومعه، فلا دلالة في النصوص الخاصّة بالباب على شرطيّة الفقيه الجامع للشرائط.

كما أنّ هذا الدليل ـ إذا تمّ ـ لا يفرّق فيه بين الجهاد الدفاعي والابتدائي؛ لأنّ بعض هذه الروايات ورد في الدفاع، كما أسلفنا في مثل صحيحة ابن المغيرة، وبعضها في الابتدائي، فيكون الحكم شاملاً لكلا نوعي الجهاد.

٢ـ٣ـ مرجعيّة أدلّة الولاية العامّة للفقيه، محاولة الشيخ النجفي و..

ثاني المعطيات هنا هو ما ذكره المحقّق النجفي وتبعه غيره، من التمسّك بأدلّة ولاية الفقيه العامّة، حيث تثبت للفقيه ولاية على شأن الجهاد أيضاً[1]، حتى لو تمّت أدلّة لزوم حضور

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ١٤؛ والآصفي، الجهاد: ٧١.

المعصوم في الجهاد على حدّ تعبير الحائري[1].

وهذا الوجه تامٌّ مع تحقّق أركانه، وهي:

أ ـ ثبوت الولاية العامّة للفقيه.

ب ـ ثبوت أنّ المراد بالولاية هنا عدم نفوذ تصرّفات غيره، دون خصوص نفوذ تصرّفاته فحسب.

ج ـ كون الجهاد من الأمور العامّة التي تندرج في القضايا العامة الداخلة ـ حتماً ـ ضمن ما ثبت للفقيه من ولاية.

وبهذه العناصر الثلاثة تثبت ولاية الفقيه على أمر الجهاد واشتراط إذنه فيه في عصر الغيبة، والنقاش في هذا الوجه ـ إذا كان ـ فهو مبنائيٌّ حينئذ.

وبهذا يظهر ـ طبقاً لهذا الوجه ـ أنّه لا فرق في دليل الولاية العامة للفقيه بين الجهاد الابتدائي والدفاعي؛ لأنّ كليهما من الشؤون العامة التي تندرج ضمن إطلاق دليل الولاية الثابتة له. لكن إذا تعذّر استئذان الفقيه، كما في حالات اعتداء العدو، لم تكن هناك حاجة إلى إذنه فيجب الدفاع حينئذٍ، وكذا في حالات الدفاع الشخصي، كما هو واضح.

٣.٢. مرجعيّة قانون الحسبة، محاولة السيّد الخوئي

ثالث الوجوه المعتَمَدة هنا هو ما ذكره السيّد الخوئي، من التمسّك بولاية الفقيه على أمرِ الجهاد، لا من باب الولاية العامّة، بل من باب الحسبة، على أساس أنّ عدم تصدّيه، حتى مع تصدّي غيره، يوجب الهرج والمرج وعدم تنفيذه بشكلٍ صحيح، لهذا لزم تصدّيه باستشارة أهل الخبرة في أمر الحرب والعساكر[2].

---

(١) في كتاب ولاية الأمر في عصر الغيبة: ٧٢، يرى الحائري حكومةَ دليل ولاية الفقيه على دليل اشتراط حضور المعصوم وإذنه الخاصّ، لكنّه في كتاب الكفاح المسلّح: ١١٤، كان يناقش هذه الحكومة بأنّها تتمّ لو فرضت أدلّةُ الولاية العامّة الفقيهَ ـ تنزيلاً ـ إماماً معصوماً، لا ما إذا أرجعت إليه في عصر الغيبة، فلا تكون هناك حكومة في المقام، بل تُعارض أدلّةُ الولاية أدلّةَ عدم جواز الجهاد إلا مع المعصوم، دون أن تكون حاكمةً عليها.

(٢) انظر: منهاج الصالحين ١: ٣٦٦.

وهذا الوجه غير تامّ على إطلاقه، فلا شكّ في لزوم تصدّي الفقيه في بعض الموارد، إمّا لأنّ عدم تصدّيه يلزم منه الهرج والمرج أو لعدم تطبيق الشرع كما ينبغي، إلا أنّ الأمر ليس كذلك دائماً، فإنّ هذا تدخّلٌ في الصغرى خارجاً، ولا دليل يثبت أنّ تدخّل الفقيه سيكون دائماً إنقاذاً من الهرج والمرج، فبإمكان الفقيه الإشراف على سير تطبيق الشريعة ويكون له تأثيرٌ ما، لا الولاية على أمر الجهاد، وإلا فإنّ دليل السيد الخوئي كما يجري في حقّ الفقيه كذا يجري في حقّ غيره في بعض الموارد، فالمسألة ـ خارجاً ـ ليست على وزان واحد حتى تثبت حكماً للفقيه بالعنوان الأوّلي.

وعلى أيّة حال، فهذا الوجه كما يجري في الابتدائي يجري في الدفاعي أيضاً.

٤.٣. مرجعيّة أصالة الاشتغال عند الدوران بين التعيين والتخيير

رابع الأدلّة هنا هو التمسّك بأصالة الاشتغال؛ تطبيقاً لقانون دوران الأمر بين التعيين والتخيير، على أساس أنّه يحرز أنه لا بد أن يكون هناك قيّم على أمر الجهاد حتى لا تقع الفوضى، ومعه يدور الأمر بين التخيير بين الفقيه وغيره، وبين التعيّن في حقّ الفقيه، وحيث المبنى في دوران الأمر بين التعيين والتخيير في أصول الفقه هو أصالة الاشتغال المقتضية ـ عملياً ـ للتعيين، يؤخذ بولاية الفقيه على أمر الجهاد حينئذٍ وتنفى ولاية غيره.

وهذا الوجه الذي يتمسّك فيه في أكثر من موضعٍ في الفقه، كما في باب لزوم تقليد الأعلم، يقوم أساساً على الشك بين التخيير والتعيين، والمفترض أنّه لا أساس لهذا الشكّ هنا، فما دامت المطلقات والعمومات موجودة، تشترط العدالة وإجراء الشرع، فلماذا تصل الأمور ـ مع وجود الدليل ـ إلى افتراض الشكّ، فنحن لا نشكّ. ومجرّد الشك الافتراضي لا قيمة له، وإلا جرت الأصول العمليّة كافّة حتى في موارد قيام الأدلّة والأمارات جميعها، فلا موضوع لهذا الدليل.

بل ربما قال قائلٌ في بعض الصور: إنّ احتمال التعيين قد يكون لصالح غير الفقيه، كما لو كان الفقهاء الموجودون أقلّ خبرةً ـ في السلم والحرب ـ من أحد العدول المؤمنين الخبراء في هذا الشأن؛ فإنّ دوران الأمر حينئذٍ قد يفضي إلى إثبات ولاية غير الفقيه، فلا يصحّ تعميم الصورة هنا لتمام الفروض المحتملة، فعلى رأي مثل السيّد الخوئي من إنكار الولاية العامة للفقيه لو حكمنا بشرعيّة نظامٍ ما في عصر الغيبة ـ كما يذهب إليه أمثال الشيخ شمس الدين ـ ليس على

رأسه فقيه، كيف يمكن جعل أمر الجهاد بيد الفقيه وليس بيد الدولة الحاكمة؟! مع أنّ في ذلك ـ في كثير من الأحيان ـ خللاً في نظام إدارة البلاد، كما هو واضح.

وعلى أيّة حال، فهذا الوجه ـ لو تمّ ـ أثبت إذن الفقيه في الجهادين: الابتدائي والدفاعي معاً؛ لشمول الدليل لهما بلا موجب لتخصيصه بأحدهما.

وبهذا ظهر أنّه لا يوجد دليلٌ خاصّ على شرط إذن الوليّ الفقيه في أمر الجهاد، وأنّ الوجه مبنائيٌّ منحصر بدليل الولاية العامّة له، فكلّ من ثبتت له الولاية العامة ثبتت له ولاية الجهاد؛ لشمول الدليل له، بلا فرقٍ في ذلك بين الابتدائي والدفاعي، وعلى تقدير عدم الأخذ بدليل الولاية فأقصى ما تفيده الأدلّة لزوم إجراء أحكام الله ورسوله في الجهاد، سواء من قبل فقيهٍ أم غيره.

لكن قد تُطرح مقاربة أخرى خامسة في موضوع شرط الجهاد بإذن السلطة الشرعيّة للمسلمين، الأعمّ من الفقيه وغيره، وهو ما نطرحه تحت العنوان الآتي.

٣.٥. مرجعيّة إحالة ما يرجع للشأن العام للسلطة دون الأفراد

لكي نشرح هذه المقاربة لا بأس بتمهيدٍ بسيط، وهو أنّ العديد من العلماء في العصر الحديث صاروا يتكلّمون عن فقهٍ فردي وآخر اجتماعي، بعضهم يقول: فقه فردي شخصي أو فقه خاص وفقه عام، ويقصدون بالفقه العام فقه الدولة والسياسة والاجتماع، وقد تمّ تنشيط هذه المقولات إلى أن صار عندنا نوعان من الفقه، وإلا فقبل هذه الفترة لا نجد وضوحاً ولا ظهوراً لهذا التفكيك بين أنواع الفقه بهذه الطريقة، فليس هناك إثنينيّة جليّة.

من هذه المقدّمة ندخل إلى نقطة بالغة الأهمية، وهو أنّ كثيراً من العلماء قسّموا الفقه إلى فقه فردي وفقه اجتماعي، فقه خاص وفقه عام، إلى أن تكلّم السيّد الخميني ببعض الكلمات التي تتصل بهذا الموضوع، والتي ربما يمكن أن نستوحي منها أنه لا يوجد عندنا شيء اسمه فقه خاصّ وفقه عام، هذه الكلمات أطلقها الخميني في أواخر حياته.

إذن ماذا يوجد؟

يوجد فقه واحد، لكن ليس هو الفقه الفردي، كما كانت في الحال السابق، بل هو الفقه الذي يحمل من ناحيةٍ الفرديّةَ، ومن الناحية الثانية البعد المجتمعي العام، أشبه بالكثرة في عين الوحدة

كما يعبّرون في الفلسفة.

ولكي أوضح هذه الفكرة، أقول من باب المثال: الآن لو فرضنا أن الفقيه يتشدّد في أمر الطهارة، فمن الطبيعي أنّه إذا أراد الإنسان أن يغتسل للجنابة فسوف يحتاج إلى مياه كثيرة، المواطن هنا ينظر إلى حياته الفردية، فلا يحسب حجم التأثير الاقتصادي والعام لهذه الفتاوى، ويعتبرها فتاوى فردية فحسب، لكنّها ليست كذلك؛ لأنك لو ذهبت إلى المسؤول عن المياه في هذه الدولة ربما تترك هذه الفتوى البسيطة بالنسبة إليه تأثيراً على صرف المياه في هذا البلد.

كذلك الحال ـ على مستوى مثال آخر ـ مسألة طهارة أو نجاسة مطلق غير المسلم، فقد يتصوّر أنّها محض شخصية فردية، لكنّك لو نظرت إليها من الأعلى وتصوّرت عشرات الجاليات المسلمة المنتشرة في العالم بعشرات الملايين من الناس، وأخذت تجربتهم وتأثير هذه الفتوى على حياتهم وطبيعة اختيارهم لأعمالهم، وعلى علاقاتهم الاجتماعية.. ستجد أنّها لم تكن فتوى شخصيّة فقط، وإنما هي عامّة ذات تأثير اجتماعي على ملايين الأشخاص.

من هنا، نرى أنّ الفتوى ـ ولو كانت فردية بسيطة ـ لها مساس بالشأن الاجتماعي والسياسي العام، فلا يمكن فصل الجانب الفردي في الفقه عن الجانب الاجتماعي، بل هما مندمجان ببعضهما.

وإذا تخطّينا هذا كلّه، يمكن تقسيم قضايا الفقه الإسلامي وتطبيقاته إلى قسمين آخرين:

١ ـ مسائل فقهيّة توكل شؤون تطبيقها إلى آحاد المكلفين، أي أنّها بهذا المعنى تكون فرديةً، توكل إلى الفرد نفسه، فهو يحسب حسابات كيفيّة تطبيق هذه الفتوى أو تلك.

ومثال ذلك: إذا شككت أنّ هذا الماء الموجود أمامي نجس أو طاهر؟ فإجراء أصالة الطهارة أو الاستصحاب هنا يرجع إلى المكلّف نفسه؛ حيث يقول له الفقيه في هذه الحال: إنّ الموضوع الخارجي موكل إليك. وفي هذا النوع من الموضوعات الخارجية يمكن للفرد نفسه أن يدرس ملابسات الموضوع ويطبّق القاعدة الشرعيّة التي أعطاه إيّاها الفقيه مسبقاً.

هذا ما نسمّيه نحن هنا بالفقه الفردي، لكن بمعنى أنّ الفرد هو الذي يأخذ الفتوى ويتصرّف بها على أرض الواقع.

٢ ـ القضايا الفقهية التي نسمّيها هنا بالفقه غير الفردي، لكن بمعنى آخر هذه المرّة، ولتوضيح ذلك نأخذ هذا المثال: محاربة دولة غاصبة لبلاد المسلمين مثل (الكيان الصهيوني)، إذ لا يوجد نصّ قرآني أو من السنّة على محاربة هذه الدولة باسمها في هذا العصر، لكن عندنا قاعدة

عامة تقرّر مبدأ "الدفاع عن بلاد المسلمين"، فإذا قلتُ لعامّة الناس: «يجب عليكم أن تقاتلوا العدو إذا لم يكن في مقاتلته مفسدة». يأتي زيد يقول: أنا شخّصت لا توجد مفسدة فيجب أن أُقاتل. ثمّ يأتي عمرو فيقول: أنا شخّصت مفسدة فلا يجب القتال.

في قضيّة طهارة الماء المعيّن هذا أو ذاك يرجع الأمر إلى المكلّف نفسه، لكن حينما توكل قضية عامّة إلى آحاد الناس كي يختار كلّ واحد منهم موقفاً أو يحدّد: هل هناك مصلحة أو مفسدة في الإقدام أو الإحجام؟.. في هذه الحال يختلف الأمر، فهناك لا يلزم أيّ محذور من إيكال الأمر إلى الآحاد، أمّا هنا فيلزم الهرج والمرج، فهذا يقاتل وذاك يمنع عن القتال وهكذا..

هذا النوع من الفتاوى والأحكام إذا ألقيناه إلى آحاد المكلّفين على مستوى التطبيقات الخارجية يلزم الفوضى، واضطراب أمور الناس؛ لهذا لا تقبل الدول في العالم بذلك، من هنا لا نعتبر مثل هذه الأحكام فرديةً، على خلاف قضية طهارة هذا الماء أو ذاك، فهي قضيّة فردية بمعنى مرجعيّة نظر الفرد في الحكم عليها وممارسة فعل التطبيق في موردها.

بهذا نخرج ـ بعد أن أبطلنا وجود فقه خاص فردي وآخر عام اجتماعي منفصل كلّ واحد منهما عن الآخر ـ بوجود هذين الفقهين، لكن بمعنى آخر؛ يتبلور عبر القاعدة التي ستقول: كل حكم شرعي إذا أوكلته إلى آحاد المكلفين يلزم منه الهرج والمرج، لا يكون تحديده الموضوعي ـ بمعنى تحديد ملابسات الحكم ميدانياً ـ بيد الناس، بل بيد شخص آخر، وكلّ حكم لا يلزم من إيكاله للآحاد من الناس ذلك، يكون شأنه راجعاً للمكلّف نفسه؛ لعدم وجود دليل على ولاية أحد على المكلّفين في أمر التطبيق فيه. وربما تكون هذه القاعدة العقلائيّة متفقاً عليها.

إذن، لا يوجد فقه فردي خاص وفقه اجتماعي عام، فهما في حالة دمج وانصهار، لكن يمكن أن نؤسّس لهما بتصوّر آخر، وهو أنّ الفقه الفردي هو الفقه الذي يمكن أن يحيل فتاواه وأحكامه ـ ميدانيّاً ـ إلى آحاد المكلفين ليكون أمره بيدهم فلا يحتاجون إلى مراجعة جهة أخرى، أما الفقه غير الفردي فهو الفقه الذي لا يمكن إيكاله إلى آحاد المكلفين؛ للزوم الهرج والمرج من ذلك، فيكون شأن البتّ فيه لجهة أخرى.

من هذا الفقه العام غير الفردي ـ بهذا المعنى ـ بالذات، ندخل إلى فكرتنا الرئيسة حول قضيّة الجهاد؛ حيث يقول الفقهاء في كتابَي: القضاء والاجتهاد والتقليد، بأنّ الفتوى هو الحكم الكلّي على الموضوع الكلّي؛ فالفقيه يقول: يحرم شرب الخمر، ولا يقول: يحرم شرب هذه الخمر، فلا

يتكلّم باسم الإشارة (هذا وهذه) ، وإنّما يأخذ الشرب بوصفه مفهوماً كلّياً ويأخذ الخمر بوصفها مفهوماً كليّاً، ويأخذ الحرمة أيضاً في السياق نفسه، فيقول لك: الحكم بالحرمة مترتب على الشرب المتعلّق بالخمر. فمن الواضح أنّ الواقع الخارجي ليس من شأن الفقيه، وإنّما هو من شأن القاضي الذي يتدخل في الواقع الخارجي باستخدام اسم الإشارة، حيث يقول: هذا المال لزيد وليس لعُبَيد، فبينما كان المفتي يضع الحكم الكلّي على الموضوع الكلّي، كان القاضي يطبّق الحكم على المصاديق الخارجية على أرض الواقع.

إذا أخذنا بعين الاعتبار هذا التمييز بين الفتوى والحكم، فتوى المفتي وحكم القاضي، يمكننا أن نضع القضايا التي لا يمكن إيكالها إلى الآحاد من الناس، أو القضايا العامة أو ما يسمّيه العلامة شمس الدين "الفقه المجتمعي"، نضعها بيد الحاكم الشرعي الذي أعني به الجهة التي تملك شرعية إدارة القضايا العامّة؛ فهنا لا يمارس الحاكم موقع المفتي؛ فلا يكتفي بالفتوى الكلية، بل يقترب من موقع القاضي، ليدخل للمصداق ويحدّد موقفه منه، فهذه هي الطريقة التي ترفع الهرج والمرج، ولا أقلّ هي إحدى الطرق الممتازة.

إذا جئنا إلى قضيّة الجهاد، نلاحظ أنّ الجهاد لا يمكن أن يكون فقه أفراد، رغم أنّ الكثير من الأبحاث الفقهيّة تعاملت معه ـ وبكامل الأسف ـ تعاملها مع الفقه الفردي، وأضرب مثالاً على ذلك سبق أنّ تقدم، وهو مسألة ما إذا كان عدد العدوّ على الضِّعْفِ من عدد المسلمين، فكثير من الفقهاء يقولون: إذا كنت تقاتل في المعركة وجاءك ثلاثةٌ من الأعداء فلا يجب عليك القتال، بل يجوز الفرار. فنحن نلاحظ هنا بوضوح كيف أُخِذ مفهوم القوّة أخذاً فرديّاً، ولم تحسب المسألة على مستوى علاقة جيشين تابعين لدولتين، وإنما حصرت بفرد يقابله فردان أو ثلاثة في زاوية من زوايا المعركة، فنُظر إلى هذا الموضوع المهمّ جداً نظرة بحت فرديّة.

هذا النمط من قراءة بحث الجهاد بالغ الخطورة؛ حيث يؤدّي إلى حصول نتائج خاطئة في الاستنتاج الفقهي العام، فيما نلاحظ أنّ الخطابات القرآنية الموجهة في قضايا الجهاد خطابات مجتمعية عامّة وليست فردية فقط؛ لأنّ الجهاد شأن مجتمعي عام لا يدخل في دائرة الفقه الفردي الذي توكل قضاياه إلى آحاد الناس، وهذا أمر عقلائي قامت عليه السيرة العقلائيّة في قضايا الحرب والسلم.

وبهذه الخطوة التي خطوناها، نريد الآن أن ننظر لقضيّة الجهاد بأنواعه وأشكاله، لنرصد

طبيعة حركة إدارته في المجال السياسي والاجتماعي؛ وهنا نلاحظ أنّ الجهاد الدفاعي ـ كالابتدائي ـ من القضايا العامّة التي تترتب عليها مصالح ومفاسد، ولا يمكن إيكالها إلى آحاد الناس؛ إذ لو استقرّ عدوّ ـ مثل الكيان الصهيوني اليوم ـ في بلد إسلاميّ، لا يمكن جعل قضيّة مواجهته بيد الآحاد، لا سيما مع اختلاف الأنظار، وهذا معناه أنّه يجب أن تكون هناك سلطة شرعيّة جامعة للشرائط تُشرفُ على قضية الجهاد الابتدائي والدفاعي معاً، باستثناء الدفاع الشخصي كما قلنا.

وبهذا يتبيّن أنّ ربط الجهاد الابتدائي بالمعصوم لا أساس له يمكن الركون إليه، كما أنّ تحرير الجهاد الابتدائي والدفاعي من الارتباط بسلطة شرعيّة مجتمعيّة تتولّى أمر الشأن العام يقع هو الآخر يقع على خلاف متون بعض الروايات، وعلى خلاف البناء العقلائي في إحالة مثل هذه القضايا إلى الجهات المشرفة على الشأن العام؛ فالصحيح ربط أيّ مواجهة تخوضها الأمة بإشراف السلطة الشرعيّة.

ونتبّه هنا إلى أنّنا لا نحدّد هنا من هو الحاكم الشرعي أو السلطة الشرعيّة؟ وما هي مواصفاتها؟ وإنّما نأخذ مطلق الدولة الشرعيّة أو الجهة الشرعية التي لها إشراف على القضايا العامّة للمسلمين. أمّا تحديد الأمور بشكل تفصيلي فهو بحث موكول إلى مسائل الفقه السياسي الإسلامي.

وبهذا يمتاز هذا الدليل الذي طرحناه مبنيّاً على البناءات العقلائيّة والسيرة الإسلاميّة في الحروب، بل وأيضاً على قانون الحسبة بدرجة من الدرجات.. يمتاز عن الأدلّة المتقدّمة ـ وبخاصّة الثاني والثالث والرابع ـ فإنّ تلك الأدلّة كانت تريد إثبات شرط إذن الحاكم الشرعي بمعنى الفقيه الجامع للشرائط، بينما دليلنا هذا يريد إثبات شرط إذن الحاكم الشرعي بمعنى من تثبت له ولاية مجتمعيّة، سواء كان فقيهاً أم غير فقيه، تبعاً للنظريّة التي يختارها الباحث في الفقه السياسي الإسلامي.

٣.٦. الجهاد تحت ظلّ السلطة غير الشرعيّة

إذا صرفنا النظر عن مجمل ما تقدّم، وعلى تقدير قيام سلطةٍ غير شرعيّة، مع تعذّر الاستئذان من السلطة الشرعيّة، هل يصحّ الجهاد تحت إمرة سلطة غير شرعيّة ـ في الابتدائي وغيره ـ أو لا يجوز ذلك؟

بحثٌ وقع بين الفقهاء، ويكاد الحكم بالحرمة أن يكون هو المعروف بين فقهاء الإماميّة في الحدّ الأدنى، فلا يجوز ذلك، إلاّ مع إذن خاصّ ممّن له الإذن، كالمعصوم أو الفقيه أو نحوهما وفقاً للنظريّة الفقهيّة السياسيّة المختارة. وقد استثنت بعضُ كلمات الفقهاء الجهادَ الدفاعي، فأجازت مشاركة الجائر في ذلك، بقصد الدفاع عن الإسلام والمسلمين، دون الجائر[1].

وإذا أردنا رصد ما يمكن أن يكون مستنداً للتراث الفقهي في هذه القضيّة، فيمكننا الإشارة إلى الآتي:

أوّلاً: التمسّك بالنصوص السبعة عشر المتقدّمة في بحث شرط إذن المعصوم؛ فإنّ المقدار المتيقّن من دلالتها شرط عدم كون الحاكم جائراً غير شرعيّ، حتى لو لم نرضَ بدلالتها على النبيّ أو الإمام المنصوص.

وهذه الروايات على قسمين ـ كما مرّ ـ وهما:

القسم الأوّل: الروايات التامّة سنداً، وهي الثالثة (خبر سماعة)، والخامسة (خبر عبد الله بن المغيرة)، والثانية عشرة في وجهٍ (خبر طلحة):

أمّا الأولى، فقد تقدّم احتمال أن يراد بها الأعوان دون القادة، كما أسلفنا.

وأمّا الثانية، فلا تشير سوى إلى لزوم عدم الجهاد إلى ظهور القائم، فأقصى ما تدلّ عليه عدم جواز الجهاد مع غير المعصوم، بلا فرقٍ بين العادل والظالم، فلو أبطلنا دلالتها على شرط العصمة لما دلّت على شرط الإمام العادل دون الظالم، بل هي ساكتةٌ عن هذا الفرض.

وأمّا الثالثة، فهي تنهى عن الجهاد على حكم أهل الجور وسنّتهم، دون الجهاد مع أهل الجور على حكم الله، فيكون التحريم منصبّاً على حكمهم وسنتهم في الجهاد، وليس موجّهاً عليهم أنفسهم.

القسم الثاني: الروايات الضعيفة سنداً، والإنصاف وجود بعضٍ منها له دلالة، كمرسلة تحف العقول: «لا غزو إلا مع إمام عادل..»، لكنّ ما له مثل هذه الدلالة قليل، كخبر السلّمي، وخبر الأعمش، وحيث لا يحصل تواتر أو اطمئنان بالصدور من هذا القسم من الروايات ـ مع قلّته وضعفه السندي ـ فلا يُستند إليه هنا.

---

(١) انظر: رياض المسائل ٨: ١٤.

فهذا الوجه غير تام؛ لأنّ ما دلّ فيه غير محرز الصدور، وما صدر ـ إحرازاً ـ غير دالّ، فلا يُستند إلى هذه الروايات هنا لوحدها.

ثانياً: التمسّك بما دلّ على عدم جواز إعانة الظالم مطلقاً ولو بالكتابة أو أقلّ منها، فإنّ الجهاد معه من أبرز أسباب تقويته حينئذٍ.

وهذا الوجه ـ بعد التسليم بصحّة القاعدة فيه[1] ـ تامٌّ في كثير من موارد الجهاد؛ إذ لا شكّ في صدق المعونة المحرّمة حينئذٍ، ولعلّه من هنا فصّل الفقهاء بين الجهاد الدفاعي والابتدائي، إذ حيث لم تزاحم هذا الحكم بالحرمة مصلحةٌ أقوى يحرم، ففي الدفاعي حيث هناك مصلحة كبرى في الدفاع عن ديار المسلمين صار القتال مع الجائر جائزاً، أما في الابتدائي فلا يجوز.

نعم، هذا التقسيم غير صحيح، فقد تكون هناك مصلحةٌ عظيمة أكبر من مفسدة دعم الجائر

---

(١) سبق لنا أن بحثنا في مسألة الوظيفة والتعامل مع السلطة غير الشرعيّة، وتوصّلنا إلى أنّ الولايات والوظائف الرسميّة أو التابعة للدولة غير الشرعيّة، جائزةٌ، إلا في حالاتٍ، أهمّها أربع:

١ ـ أن تتضمّن الوظيفة إعانة للظالم على ظلمه أو على حرام يقوم به، كأن يساعده في سجن الناس المظلومين وتعذيبهم بغير حقّ.

٢ ـ أن يُحسب الموظّف على أنّه من أعوان الظلمة وأزلامهم وحماة نظامهم وبقاء وجودهم، بحيث يستند إليه الحكّامُ الجائرون في تقوية سلطتهم غير الشرعيّة وتمكينها. وعادةً ما يكون ذلك ـ في مثل الدول المستبدّة ـ في أعمال بعض رجال الأمن والاستخبارات، أو بعض رجال الإعلام المأجورين، بحيث يكون قيام هذا النظام عليهم في الحقيقة.

٣ ـ أن يلزم من الوظيفة خسارة الإنسان لدينه ووقوعه في المحرّمات.

٤ ـ أن يكون المورد من موارد وجوب الثورة على هذا النظام ويكون العصيان المدني جزءاً من هذا الأمر، فإنّ ترك الوظائف الحكوميّة يصبح لازماً. وهذا لا يحصل إلا ضمن خطّة مجتمعيّة شاملة، تكون لها محاسباتها، أمّا لو كان الخروج من الوظيفة لا يضرّ أبداً بالنظام الفاسد، بل يوجب مجيء جيلٍ فاسد أقرب إلى النظام وألصق، فلا معنى للحكم بلزوم ترك الوظيفة في هذه الحال. وعلى أيّة حال، فهذه الحالة الرابعة مرتبطة نوعاً ما بباب الجهاد، فتجري عليها شروط الجهاد وأمثاله.

أمّا في غير هذه الحالات الأربع، فعادةً يكون الموقف هو الحليّة، بلا حاجة لإذن خاصّ من الفقيه، وهذا ما يجري في أغلب الوظائف اليوم بعد تطوّر مفهوم الدولة الحديثة، فالوظائف المرتبطة بوزارات الصحّة والنقل والمواصلات والتجارة والأشغال العامّة والرياضة والشؤون الاجتماعية والصناعة والاتصالات والطاقة والبيئة والعمل والزراعة والإسكان والتنمية ونحو ذلك عادةً ما لا تواجه مشاكل التحريم. (لمزيد اطّلاع، راجع: حيدر حبّ الله، إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ٢: ٣٢٢ ـ ٣٣٠).

حتى في الجهاد الابتدائي، كما كانت الحال في صدر الإسلام، وربما لا تكون هناك هذه المصلحة في الدفاعي نفسه، كما في بعض صوره التي لا تنحصر في حالة دهم الكفار بلاد المسلمين، هذا مضافاً إلى أنّ الجهاد مع الكافر حينئذٍ حيث يتبع قانون التزاحم العقلي والعقلائي، فلا بدّ لتشخيص مصداقه من الرجوع إلى أهل الخبرة بالسياسة والعسكر.

وبهذا نستنتج أنّه يجب الجهاد بعد أخذ الإذن من السلطة الشرعيّة، فإن أُخذ الإذن منها للجهاد تحت رايتها أو تحت راية غير شرعيّة فبها، وإن منعت عن ذلك لم يجز، وإن تعذّر الاستئذان أو كان الموقف هو موقف السلطة الشرعيّة نفسها في أن تأذن أو لا، فما هو الحكم؟ هل يجوز عند تعذر الاستئذان الجهاد مع السلطة غير الشرعيّة؟ وهل يجوز للسلطة الشرعيّة نفسها أن تأذن بالجهاد مع سلطةٍ غير شرعيّة؟

الصحيح هو أنّ الحكم يرجع لمراعاة قواعد التزاحم، بلا فرق بين الجهاد الابتدائي والدفاعي.

٧.٣. نظريّة الجهاد مع الجائر والتقسيم الثلاثي

ذكر بعض الأفاضل ـ وهو أخونا المرحوم الشيخ قاسم الإبراهيمي ـ تقسيماً ثلاثياً، داخل الجهاد الدفاعي هنا، فقال بأنّ الجهاد الدفاعي:

١ ـ قد يكون دفاعاً عن كيان الإسلام وقيمه، بحيث إنّ العدّو الداهم لبلاد المسلمين يُخشى منه على أساس الإسلام والدين أن ينهدم ويزول كليّةً أو إجمالاً. وقد قال: إنّ كلمات الفقهاء هنا محرَزة، وهذا هو المقدار المتيقّن منها حيث جوّزوا القتال مع الجائر لحماية الدين.

٢ ـ وقد يكون لحماية بلاد المسلمين وأوطانهم، كما لو لم نخشَ من الكافر على أساس الإسلام؛ حيث لا شأن له بدين الناس وعقيدتها، بل همّه أراضي المسلمين وأرزاقهم. وذكر هذا الفاضل أنّ كلمات الفقهاء في ترخيص الجهاد مع الجائر لا تشمل هذا المورد إلا القليل منها، مثل ما جاء في عبارات الشيخ جعفر كاشف الغطاء.

٣ ـ وقد يكون لحماية عزّة المسلمين وسؤددهم، كما لو لم يخشَ من الكافر على دين الناس ولا على أراضي المسلمين وأوطانهم، بل على عزّة المسلمين وقوّتهم وسؤددهم. وقد ذكر أخونا الفاضل رحمه الله أنّ كلمات الفقهاء المرخِّصة في الجهاد مع الجائر لا تشمل هذا المورد، سوى

قليل منها، مثل كلمات الإمام الخميني.

وقد عُمد هنا إلى ذكر الدليل على الدائرة الأوسع، وهي الثالثة، إذ لو أثبتنا الجواز بملاحظتها ثبت بملاحظة الدائرتين: الأولى والثانية؛ لأنّها تشملهما، إذ الدفاع عن وطن المسلمين دفاعٌ عن عزّتهم دون العكس وهكذا، ثم ذَكَر ـ رحمه الله ـ أدلّةَ الدائرة الثانية وهكذا[١].

ولا بدّ لنا هنا من استعراض هذه الوجوه؛ لنرى ما هي النتيجة.

٣.٧.١. جهاد العزّة

أمّا الجهاد لعزّة المسلمين، فيمكن أن يُستدلّ له بوجوه:

الوجه الأوّل: ما دلّ على أنّ الجهاد عزّ الإسلام، وهي عدّة روايات:

الرواية الأولى: خبر زرارة بن أعين، عن أبي جعفر عليه السلام عن آبائه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «بُني الإسلام على عشرة أسهم:.. والجهاد وهو العزّ..»[٢].

وهذه الرواية تفيد ربط مفهوم الجهاد بمفهوم العزّ، لا بمفهوم الوجود والبقاء، فتدلّ على تشريعه لأجل عزّة المسلمين، لا لأجل حفظ أوطانهم، أو أصل دينهم فحسب.

إلا أنّ الاعتماد على هذه الرواية مردودٌ:

أ ـ أمّا من الناحية السنديّة، فالرواية قد ورد في طريقها أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، ولم يرد فيه توثيق خاصّ، نعم استُند في توثيقه إلى أمرين:

أحدهما: شيخوخة الإجازة، فإنّه من مشايخ المفيد، فيكون ثقةً لذلك.

لكننا بيّنا في محلّه بالتفصيل أنّ شيخوخة الإجازة لا تثبت ولا تفيد الوثاقة؛ وفاقاً لجماعةٍ، منهم السيد الخوئي.

ثانيهما: إنّه ممّن كثرت الرواية عنه، فلا معنى لجهالته فضلاً عن ضعفه.

وقد أبطلنا في محلّه أيضاً هذا المعيار في التوثيق[٣].

وعليه، فالرواية لا دليل على اعتبارها صدوراً.

---

(١) الدفاع الشرعي وإشكاليّة السلطة غير الشرعيّة، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ٣٢: ٩٦ ـ ١٠٠.

(٢) أمالي الطوسي: ٤٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١: ١٧، أبواب مقدّمات العبادات، باب ١، ح٣٢.

(٣) راجع: منطق النقد السندي ١: ٣١٠ ـ ٣٢٨.

ب ـ وأمّا من الناحية الدلاليّة، فأقصى ما تفيده أنّ في الجهاد عزّ المسلمين، لكن ليس فيها إطلاق؛ فإنّ تشريع الجهاد بغية حفظ كيان الإسلام وبلاد المسلمين وأوطانهم مما يحقّق مصداق العزّ، ولا يوجد في الرواية ما يفيد ضرورة الجهاد لتحقيق تمام درجات العزّ، حتى نتمسّك بها لإثبات وجوبه حتى في غير الحال الأولى والثانية.

الرواية الثانية: خبر أنس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «جاءني جبرئيل: فقال لي: يا أحمد، الإسلام عشرة أسهم.. والسادسة: الجهاد وهو العزّ»[١].

وحال هذه الرواية ـ سنداً ودلالةً ـ كحال سابقتها، بل هي من ناحية السند أضعف منها، ففيها الحسن بن إبراهيم الهاشمي المجهول[٢].

الرواية الثالثة: خبر السيدة زينب بن علي عليها السلام، قالت: قالت فاطمة عليها السلام في خطبتها: «**فرض الله** الإيمان تطهيراً من الشرك.. والجهاد عزّاً للإسلام»[٣].

وهذه الرواية:

أ ـ أمّا من الناحية السنديّة، فقد وردت بعدّة أسانيد وطرق، عُمدتها:

الطريق الأوّل: سند الصدوق في العِلل عن محمّد بن موسى بن المتوكل، عن عليّ بن الحسين السعدآبادي، عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن إسماعيل بن مهران، عن أحمد بن محمد بن جابر عن زينب.

وهذا الطريق ضعيف بجهالة السعدآبادي؛ إذ لا سبيل لتوثيقه إلا كامل الزيارات، وكذا أحمد بن محمّد بن جابر فهو مهمل، وعلى تقدير كون السند أحمد بن محمد الخزاعي عن محمد بن جابر عن عبّاد العامري كما قيل، فهو ضعيف جداً، بالخزاعي المجهول، وابن جابر المجهول أيضاً، وإهمال العامري[٤]، فالسند ضعيف جداً.

---

(١) علل الشرائع ١: ٢٤٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١: ٢٢، أبواب مقدّمات العبادات، باب ١، ح٢٣.

(٢) راجع حوله: معجم رجال الحديث ٤: ٢٧٣ ـ ٢٧٥، رقم: ٢٦٦٨ ـ ٢٦٧٧.

(٣) علل الشرائع ١: ٢٤٨؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٥٦٧ ـ ٥٦٨؛ ودلائل الإمامة: ١١٣؛ والاحتجاج ١: ١٣٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١: ١٤، أبواب مقدّمات العبادات، باب١، ح٢٢.

(٤) راجع حول هؤلاء جميعاً: معجم رجال الحديث ٢: ٣٣١، رقم: ٩٣٧، و٩: ٢٢٠ ـ ٢٢١، رقم: ٦١٥٠، و١١: ٣٧٦ ـ ٣٧٧، رقم: ٨٠٧٢، و١٥: ١٤٥، رقم: ١٠٣٤٥ ـ ١٠٣٤٦.

الطريق الثاني: سند الصدوق في مشيخة الفقيه إلى إسماعيل بن مهران، **وهو ضعيف** بمن تقدّم.

الطريق الثالث: طريق الصدوق عن علي بن حاتم عن محمّد بن أسلم، عن عبد الجليل الباقلاني، عن الحسن بن موسى الخشاب، عن عبد الله بن محمّد العلوي، عن رجالٍ من أهل بيته، عن زينب.

وهذا السند ـ مضافاً إلى إرساله ـ ضعيفٌ بمحمّد بن أسلم المجهول، بل هو المنقول غلوّه وفساد حديثه في لسان النجاشي؛ فلا يوثّق لوروده في أسانيد القمي وكامل الزيارات[١].

وأما الباقلاني فهو مهمّل جداً، بل لم نجد له في كتب الحديث ـ ظاهراً ـ غير هذه الرواية في علل الشرائع[٢]، وكذا الحال مع العلوي فهو مجهول.

الطريق الرابع: علي بن حاتم، عن محمّد بن أبي عمير، عن محمّد بن عمارة، عن محمّد بن إبراهيم المصري، عن هارون بن يحيى الناشب، عن عبيد الله بن موسى العبسي، عن عبيد الله بن موسى العمري، عن حفص الأحمر، عن زيد بن علي، عن زينب.

وهو ضعيف بابن عمارة المجهول[٣]، وبالمصري المهمل، ومثله الناشب، كما أنّ العبسي مجهول[٤]، والعمري مهمل تماماً، كالأحمر تماماً.

الطريق الخامس: المفيد، عن أبي بكر محمّد بن عمر الجعابي، عن أبي عبد الله جعفر بن محمّد بن جعفر الحسيني، عن عيسى بن مهران، عن يونس، عن عبد الله بن محمد بن سليمان الهاشمي، عن أبيه، عن جدّه، عن زينب.

والسند ضعيف بجدّ الهاشمي على الأقلّ، فهو مجهول[٥]، كما أنّ الوالد مهمل.

وعليه، فتمام أسانيد الرواية ضعيف جداً، وضمّ مثل هكذا أسانيد إلى بعضها لا يحصّل وثوقاً. هذا كلّه، فضلاً عن أنّ عمر السيدة زينب عند وفاة والدتها لا يتعدّى الست سنوات (حيث

---

(١) انظر: النجاشي، الفهرست: ٣٦٨؛ ومعجم رجال الحديث ١٦: ٨٣ ـ ٨٨، رقم: ١٠٢٥٢ ـ ١٠٢٥٧.

(٢) علل الشرائع ١: ٢٤٨.

(٣) لمزيد اطّلاع، راجع: معجم رجال الحديث ١٨: ٦٣ ـ ٦٤، رقم: ١١٤٤٦ ـ ١١٤٤٩.

(٤) لمزيد اطّلاع، راجع: المصدر نفسه ١٢: ٩٥، رقم: ٧٥٢٢.

(٥) لمزيد اطّلاع، راجع: المصدر نفسه ٩: ٢٨٥، رقم: ٥٤٨٠.

ولدت عام ٥ أو ٦ للهجرة على الأشهر) فكيف تسنّى لها حفظ هذه الخطبة؟! إلا إذا مُنحت خصوصيّةً معيّنة، والله العالم.

ب ـ وأمّا من الناحية الدلاليّة، فهي ـ كسابقتها ـ ترى في الجهاد عزّاً، لا أنّها ترى الجهاد لازماً لتحقيق مطلق العزّ، وفرقٌ بينهما، فلا إطلاق فيها على هذا المستوى.

أمّا الإيراد على هذه الروايات الثلاث بأنّها تدلّ على تشريع الجهاد لأجل عزّة المسلمين كي يخافهم الناس، وهذا عندما يدور الأمر بين الجهاد وعدمه تامّ الدلالة، أمّا عندما يكون في البين مشكل إعانة الجائر فلا يحرز تشريع جهاد العزّة حينئذٍ إذا لم يكن في ترك الجهاد ذهاب الدين وهلاك المسلمين، بل نحن نجزم بعدم شرعيّة الجهاد حينئذٍ، لأنّهم شرطوه مع الإمام العادل، فنشكّ في الشرعيّة في مورد الدفاع حينئذٍ.

هذا الإيراد غير صحيح؛ وذلك:

أ ـ لأنّ المفروض أنّ المستشكل قد قبل أصل دلالة الروايات على تشريع الجهاد لتحقيق الدائرة الأوسع، وهي العزة، فما هو الموجب للجزم بعدم شرعيّته مع الجائر؟ مع أنّ المفترض ـ بعد الإقرار بوجوب الجهاد حينئذٍ من جهة وحرمة إعانة الجائر من جهة أخرى ـ هو إجراء قواعد التزاحم، حيث لا يمكن الجمع بين تحقيق الواجب وترك الحرام، دون القطع بعدم فعليّة أحد الإلزامين مطلقاً.

ب ـ كيف انتقل المستشكل هنا من الجهاد الابتدائي الذي شرطوه بالإمام العادل ـ على ما هو المعروف ـ إلى الدفاعي، مع أنّهم قبلوا به في الدفاعي، بل جزم بذلك، فلنفرض أنّ الفقهاء يجزمون بشرطيّة الإمام العادل في الابتدائي دون الدفاعي، فلماذا إذاً الشكّ في الشرعيّة ـ انطلاقاً من ذلك ـ على مستوى الجهاد الدفاعي ما داموا قد حصروا كلامهم بالابتدائي؟ وأمّا لو عمّموا الشرطيّة للابتدائي والدفاعي، فغايته أنّ قولهم هو كذلك، وماذا يفيد ذلك في أصل الموضوع هنا؟

فالصحيح القول بأنّ هذه الروايات لا تدلّ على شيء هنا من رأس، لا أنّها تدلّ على أصل تشريع الجهاد للعزّة، غايته لا يحرز جواز إعانة الظالم في الدائرة الأوسع، فهذا الوجه غير تامّ.

الوجه الثاني: التمسّك بقاعدة نفي السبيل، بتقريب أنّها تنفي كلّ هيمنة وسلطنة للكافر على المسلم، ولو لم تكن من نوع الهيمنة الموجبة لزوال الدين أو سقوط أراضي المسلمين، فتكون مثبتةً

لأصل الدائرة الثالثة وهي العزّة، بمعنى نفي أيّ سلطة للكافر على المسلم.

وقد اضطربت كلمات الباحث الفاضل هنا، فلا نعلّق عليها، لكننا نقول: قد تقدّم سابقاً تحقيق حال هذه القاعدة الفقهيّة، وقلنا: إنّه لا دليل يثبتها من كتاب أو سنّة أو إجماع أو عقل، فلا يُستند إليها في شيء. لكنّنا قبلناها في باب الجهاد وأمثاله على أساس أنّ هناك نصوصاً خاصّة بتشريع الجهاد، لا أنّ هناك نصوصاً خاصّة بها فيه حتى تكون مرجعاً إطلاقيّاً يرجع إليه، فالاستناد إلى هذه القاعدة هنا ـ مستقلاً ـ في غير محلّه.

والتحقيق أنّ الذي يمكن أن يُقال:

أ ـ إنّ اعتداء الكافر إذا كان بحيث لا يُزيل الدين ولا يحتّل بلاد المسلمين، لكنّه يُلحق الضرر بهم اقتصادياً ونحوه مما يصدق عليه عرفاً وعقلائياً بحسب كل زمانٍ ومكان أنّه اعتداء وظلم وأذية، يجب فيه المطالبة بالحقّ، ولا يجوز للأمّة التخلّي عنه؛ لأنّه حقّها. والمرجع في مثل هذا الأمر هو أنّ الله تعالى لمّا شرّع جهاد الدفاع لم يؤسّس أمراً لم يكن له وجود في حياة الناس وعند العرب، بل كان متداولاً رائجاً، وأعراف البشر تعتبر أنّ من حقّ المجني عليه حينئذٍ السعي لتحقيق استقلاله الذي يمنحه أماناً اقتصادياً و.. فلمّا لم يرد نهيٌ من الشارع عن ذلك بل أقرّ برفع الظلم، عنى ذلك ترخيصه أنواع الحروب إلا ما خرج بالدليل كما لو كانت ظالمة أو..

ب ـ هذا مضافاً إلى أنّ اعتزاز المؤمنين بما يحقّق الحدّ الأدنى من عدم تدخّل الكفار في بلادهم مما هو مطلوب شرعاً، فقد نصّت الآيات على أنّ العزة للمؤمنين بناء على حملها على التشريع، وكذا الروايات، فلا يبعد أن تكون الحرب لتحقيق عزّة بلاد المسلمين بمعنى عدم صيرورتهم أذلاء مرتهنين لغيرهم جائزةً شرط انعدام الوسائل الأخرى، فإن هذا هو الأمر الجائز عقلائياً.

ج ـ أضف إلى ذلك أنّه كان سيرة المسلمين وسنّة المتشرّعة ـ بل السلاطين ـ أن يخوضوا حرباً لإنقاذ امرأة وما شابه ذلك، ولم يرد أيّ تعليق سلبي على هذا الأمر، فالسيرة العقلائيّة والعرف البشري، إلى جانب السيرة الإسلامية المتصلة، مع ارتكاز المتشرعة، شاهدان على جواز مثل هذه الحروب، بعد استنفاد السبل الأخرى، لتحقيق عدم المذلّة لا مطلق العزة.

د ـ بل قد يتمسّك بالأولويّة القطعية في بعض الصور، فإنّه إذا جاز الدفاع عن أراضي المسلمين ـ كما سيأتي ـ فبطريق أولى يجوز الدفاع عن العزّة في بعض صورها، إذ مجرّد كون الأرض تحت يد الكافر قد لا يكون أمراً مهماً، بل طريقٌ لإنفاذ حكمه على المسلمين ونهب ثرواتهم، وهذا

ما صار يمكن تحقّقه ـ لا سيما في مثل عصرنا ـ بلا حاجة إلى احتلال أراضٍ وديار، فبالأولويّة القطعيّة يحرز سريان الحكم.

هـ ـ كما أنّ بعض مظاهر السيرة النبويّة تشهد على أنّ النبيﷺ كان يعلن الحرب لاعتداء الكافرين على مسلمٍ أو قافلة، ولو لم يتعرّض الإسلام نفسه للخطر، وهذا مؤيّد.

و ـ ويشهد له أيضاً في الجملة ـ مؤيّداً ـ مثل الآيات التي أجازت القتال لرفع الظلم، مثل: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا..﴾ (الحج: ٣٩)، فهي وإن ذكرت بعد ذلك الإخراج من البيوت، إلاّ أنها تشرف على تقرير مبدأ رفع الظلم القائم على الاعتداء القتالي ـ ولو بغير احتلال الأراضي ـ فبسبب المظلوميّة يجوز لهم القتال ولو أنّهم لم يقاتلوا بإحدى الدائرتين الأخيرتين.

وبهذا، ومن مجموع هذه العناصر التي يؤيّد بعضها بعضاً، نستنتج أنّ الجهاد لرفع الظلم والذلّ عن المسلمين، لا يبعد شمول أدلّة الجهاد له لو انحصر طريق رفع الظلم والذلّ به، أمّا الجهاد لتحقيق مطلق العزّة فلا دليل عليه. هذا ولكن في النفس شيء من ثبوت الجهاد هنا مع استلزامه سفك الدماء، فالأحوط لزوماً ملاحظة العناوين الثانويّة والمرجّحات في باب التزاحم.

٣ـ٧ـ(٢ـ٣)ـ الجهاد دفاعاً عن الأرض أو الدين

وأمّا الجهاد دفاعاً عن بلاد المسلمين وأوطانهم، فهو محرَز الوجوب بالسيرة العقلائيّة، بناءً على قاعدة شمول الشريعة، وسيرة المسلمين ـ وكذا ارتكازات المتشرّعة ـ المتصلة بعصر النصّ، بل إنّ روايات باب الجهاد واضحة في هذا المجال، فهو من المشمول لنصوص الجهاد المطلقة، يكفي في ذلك أدلّة المرابطة التي تقدّمت سابقاً، فإنّ فيها إشارة إلى هذا الأمر، فلا ينبغي إطالة الكلام في هذه الدائرة، وكذا دائرة الدفاع عن أصل الدين.

لكنّ حروب النبيّﷺ لا يحرز عادةً كونها من باب الدائرة الأوسع أو الأوسط؛ لأنّ العرب آنذاك كانت تريد اجتثاث الإسلام من جذوره دون مجرّد السيطرة على الأراضي والأموال فحسب، وهذه نقطة مهمة سوف تكون لنا وقفة معها لاحقاً بعون الله تعالى.

كما أنّه قد تجوز الحرب بمعانيها الثلاثة بعنوانٍ ثانوي طارئ يحدّده الحاكم الشرعي، حتى لو لم نحرز تشريعها في الإسلام.

وطبقاً لمجمل ما تقدّم يظهر جلياً أنّ المرجع في تمام الصور والدوائر هو إجراء قاعدة التزاحم

إذا كانت تحت ظلّ الحاكم غير الشرعي، فتُرصد المصالح والمفاسد لأهل الحلّ والعقد في مجتمع المسلمين، انطلاقاً من القاعدة القائلة بأنْ كل أمرٍ يلزم من إحالته إلى الأفراد الهرج والمرج يكون مجتمعياً حكوميّاً، فيرجع فيه إلى من له الحلّ والعقد في بلاد المسلمين.

نقد تحفّظ الشيخ النجفي عن الدفاع عن بلاد المسلمين المحكومة لغير المؤمنين

للمحقّق النجفي كلام في غاية الأهميّة هنا، حيث يقول: «لا إشكال في أصل الحكم (وجوب جهاد الكفار) بعد الأمر به والحثّ الأكيد عليه كتاباً وسنّة، بل هو إن لم يكن من الضروريات فلا ريب في كونه من القطعيّات. نعم قد يمنع الوجوب، بل قد يقال بالحرمة لو أراد الكفار ملك بعض بلدان الإسلام أو جميعها في هذه الأزمنة من حيث السلطنة مع إبقاء المسلمين على إقامة شعار الإسلام وعدم تعرّضهم في أحكامهم بوجه من الوجوه، ضرورة عدم جواز التغرير بالنفس من دون إذن شرعي، بل الظاهر اندراجه في النواهي عن القتال في زمن الغيبة مع الكفار في غير ما استثني، إذ هو في الحقيقة إعانة لدولة الباطل على مثلها. نعم لو أراد الكفار محو الاسلام ودرس شعائره وعدم ذكر محمّدﷺ وشريعته، فلا إشكال في وجوب الجهاد حينئذ ولو مع الجائر، لكن بقصد الدفع عن ذلك لا إعانة سلطان الجور، بل الإجماع بقسميه عليه، مضافاً إلى النصوص بالخصوص التي تقدّم بعضها، وإلى عموم الأمر بالقتال في الآيات المتكثرة الشاملة للفرض، بل ظاهر الأصحاب أنّه من أقسام الجهاد فتشمله حينئذ آياته ورواياته، وإن كان لا يشترط فيه الشرائط الخاصّة التي هي للجهاد الابتدائي للدعاء إلى الإسلام..»[١].

وقد صار الموقف منه واضحاً من مجمل ما سلف من أبحاث؛ فإنّه إذا لزم الدفاع عن بلاد المسلمين من حيث المبدأ، فلا معنى لفهم الدفاع عنها هنا ضمن سياق الدفاع عن باطلٍ ضدّ باطل، بل هو دفاع عن بلاد المسلمين نفسها ولو حكمها أهل الباطل، وعمومات الجهاد تشمل الموقف بلا أيّ حرج، ولو كانت عمومات عصر الغيبة تشمله لشملت ـ مبدئيّاً ـ حال العدوان على بلاد المسلمين مطلقاً في عصر الغيبة ولو أدّى ذلك لزوال الإسلام، إلا إذا رأى الشيخ النجفي أنّ غير الشيعة ليسوا مسلمين فلا تكون بلادهم بلاداً إسلاميّة؛ مما يُعدِم موضوعَ الجهاد هنا، وهو باطل جملةً وتفصيلاً، وتحقيقه في محلّه. وعليه فلا فرق في الحاكم الجائر هنا لو غُزيت

(١) جواهر الكلام ٢١: ٤٧ ـ ٤٨.

بلاد المسلمين بين الجائر الشيعي وغيره.

نتائج البحث في شرط إذن السلطة الشرعيّة

نستنتج من مجمل ما تقدّم:

أوّلاً: إنّ ما يلوح من كلمات بعض الفقهاء من شرط الجهاد بالنبيّ والإمام المنصوص غير صحيح، بلا فرقٍ بين الابتدائي والدفاعي.

ثانياً: إنّ شرط إذن السلطة الشرعيّة ـ بمعنى الفقيه الجامع للشرائط ـ ليس بثابت إلا إذا بُنيَ على أدلّة ولاية الفقيه العامّة، وإلا فالأدلّة الخاصّة لا تُثبتها، فمن ينكر الولاية العامة لا سبيل له لإثبات شرط إذن الفقيه. **لكن يُشترط شرعيّة السلطة وأن لا تكون جائرةً**، بلا فرق في ذلك كلّه بين الدفاعي والابتدائي، **فما قيل من عدم حاجة الدفاعي إلى إذن أحد في غير محلّه، بل هو بحاجة إلى إذن الحاكم الشرعي ـ بمعنى الفقيه ـ بناءً على ولاية الفقيه، وإلى إذن مطلق السلطة الشرعيّة بناءً على ما قلناه من إحالة ما هو غير فردي للسلطة، أمّا في حال الدفاع الشخصيّ أو في حال تعذّر الاستئذان، فيسقُط الشرطان.**

ثالثاً: إنّ القاعدة الوحيدة الجارية في الجهاد تحت سلطة الجائر ـ ضمن السياق الذي شرحناه ـ هي قاعدة التزاحم، بلا فرقٍ في ذلك بين الابتدائي وغيره، بمطلق معانيهما.

رابعاً: إنّ الجهاد مشرّع لدرء الهجوم الهادف لإزالة الدين، أو أراضي المسلمين، أو مذلّة المؤمنين وخضوعهم، لا لتحقيق مطلق العزّة. لكن بناءً على شرعيّة الجهاد الابتدائي تتسع الدائرة القتاليّة تلقائياً. وتحديد المصاديق في تمام الموارد وتشخيص الموضوعات رهينٌ بأهل الحلّ والعقد، ومن يُرجع إليه في ذلك، على اختلاف النظريّات في الفقه السياسي.

خامساً: لم يظهر لنا في الشروط الخاصّة الفرديّة والعامة المجتمعيّة للجهاد حتى الآن، أيّ شرط خاصّ بالدفاعي أو الابتدائي، بل الشروط كلّها مطلقة ساكتة عن هذا النوع أو ذاك، فما اشتهر من التمييز بينهما لم نعثر له على مدركٍ صحيح.

٤. الشرط الزماني أو عدم القتال في الأشهر الحرم

يبدو أنّ المسلمين اتفقوا على حرمة القتال في الأشهر الحرم بمعنى الجهاد الابتدائي، والأشهر

الحرم هي: رجب وهو الشهر الحرام المفرد، وذو القعدة، وذو الحجّة، ومحرّم، أربعة أشهرٍ كاملة، مستثنين من ذلك ما لو هجم العدوّ نفسه وبدأ بالقتال فيجوز قتاله، كما استثني من هذه الحرمة ما لو كان العدوّ لا يؤمِن بالأشهر الحرم ولا يرى لها حرمةً، فيجوز قتاله فيها حينئذٍ، نافياً صاحب الجواهر وغيره وجدان الخلاف في ذلك كلّه[١]. وينتج عنه أنّ من شروط فعليّة وجوب الجهاد عدم الكون في الأشهر الحرم.

هذا، وهناك من تحدّث عن أنّ الكنيسة قامت لاحقاً بسنّ شيءٍ شبيه بذلك في أوروبا[٢].

والذي يمكن أن يستدّل به لهذا الحكم المشهور أمورٌ:

١.٤. النصّ القرآني والأشهر الحُرُم

ثمّة آيات متعدّدة في القرآن الكريم تعرّضت لموضوع الأشهر الحرم هنا، وهي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾ (البقرة: ٢١٧).

والذي كان سبباً لسؤالهم عن الشهر الحرام ـ كما جاء في أسباب النزول ـ أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان قد بعث في شهر رجب الحرام عبد الله بن جحش بن رئاب الأسدي مع جماعةٍ كلّهم من المهاجرين، إلى منطقة كانت تسمّى النخلة، وتقع بين مكّة والطائف، هادفاً بذلك الرصد والاستطلاع، ولما شاهد المسلمون قافلةً لقريش استقرّ رأيهم ـ بعد تردّد ـ على قتل المشركين وأخذ قافلتهم. وهذا ما حصل، فقتلوهم إلا شخصاً واحداً، هو نوفل بن عبد الله، ولما رجعوا إلى المدينة رفض النبيّ صلى الله عليه وآله أخذ شيءٍ من الغنائم، وأنّبهم على فعلهم هذا الذي وقع منهم آخر يومٍ من رجب. وثار جدلٌ في أوساط قريش والعرب عمّا صنعه النبيّ صلى الله عليه وآله من الحرب في الشهر

(١) المصدر نفسه ٢١: ٣٢.

(٢) انظر: علي علي منصور، الشريعة الإسلاميّة والقانون الدولي العام: ٣٠٦ ـ ٣١٠.

الحرام، وكثر اللغط؛ فنزلت هذه الآية، كما جاء تفصيل ذلك كلّه في سيرة ابن هشام وغيره[١].

والآية واضحة الدلالة على أنّ القتال في الشهر الحرام ذنبٌ كبير لا يجوز في شرع الله تعالى.

والذي يبدو من الآية ـ وكذا مع ضمّ سبب النزول ـ أنّ هذه الحرب وقعت في سياق الجهاد الدفاعي، فالآية وإن أقرّت بحرمة القتال المذكور إلا أنّها أنّبت الطرف الآخر المشرك بأنّ ما فعله كان أكبر، وهو كذا وكذا وإخراج أهل المسجد منه، كما أنّها تصرّح بأنّ الطرف الآخر سيواصل قتاله حتى ردّ المسلمين عن دينهم، مما يجعل السياق بأكمله لا يحرز تعدّيه إلى الجهاد الابتدائي أساساً.

وقد قيل: إنّ هذه الآية وما كان من قبيلها في تحريم القتال في الأشهر الحرم وعند المسجد الحرام منسوخ، والناسخ له قوله تعالى: ﴿.. **فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ**..﴾ (التوبة: ٥)، وكذا قوله تعالى: ﴿**وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ**..﴾ (البقرة: ١٩٣)، على أساس أنّها لا تأخذ الشهر الحرام ولا البلد الحرام قيداً في لزوم الجهاد فتكون ناسخةً لهذين الحكمين. ونسب السيوري دعوى النسخ إلى الأكثر[٢].

وقد ردّ المحقّق الأردبيلي على دعوى النسخ هنا بعدم الصراحة، معتبراً أنّ دوران الأمر بين النسخ والتخصيص يجعل الموقف لصالح التخصيص[٣].

والأفضل في الجواب ما ذكره السيد الخوئي، من أنّ الآية الأولى المدّعى كونها ناسخة إنّما علّقت حكمها على انتهاء الأشهر الحرم، مما يُفهم منه عُرفاً بقاء حكم هذه الأشهر وعدم نسخه، حيث جاء فيها: ﴿**فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ**..﴾ (التوبة: ٥)، وأمّا الآيات الأخرى فمطلقة، فالنسبة هي التخصيص دون النسخ[٤]، فلا حاجة لقاعدة دوران الأمر بين النسخ والتخصيص أصلاً، وعلى الأقل فالقيد في الآية الأولى يعيق استظهار النسخ.

وعليه، فالآية تامّة الدلالة على مبدأ الحرمة، ولا ناسخ لها ظاهراً. وسوف يأتي ـ في قسم مسائل ذات صلة بالجهاد الابتدائي ـ ما يرتبط بها قيل من أنّ كون المراد بالأشهر الحرم هنا هي

---

(١) السيرة النبويّة ٢: ٢٤٥ ـ ٢٤٦؛ وزبدة البيان: ٣٠٥؛ ومجمع البيان ٢: ٧٤.

(٢) كنز العرفان ١: ٣٥٤؛ وانظر: رياض المسائل ٧: ٥٠٩.

(٣) زبدة البيان: ٣٠٦؛ وانظر: التبيان ٢: ٢٠٧؛ ومجمع البيان ٢: ٧٥.

(٤) البيان: ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

أشهر المهلة دون الحرم المعروفة.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ..﴾ (المائدة: ٢).

وتوضيح دلالة الآية أنّها نهت عن استحلال الشهر الحَرام، وهو اسمٌ مفرد دلّ على الجنس، فأريد منه الأشهر الأربعة ـ كما ذكره القرطبي[1] ـ واستحلاله معناه الغارة فيه والقتال، فتكون الآية واضحة الدلالة على المطلوب[2].

إلاّ أنّ هذا الوجه بهذه الصيغة غير واضح؛ فإنّها لا تبيّن لنا معنى استحلال الشهر الحرام، ولعلّه يراد منه شيءٌ آخر غير القتال، ولا سيما أنّ «تحلّوا» قد تعلّقت دفعةً واحدةً بشعائر الله والهدي والقلائد والشهر الحرام.

ومن الواضح أنّه لا يراد بمثل الهدي القتال فيه أو معه، وإنّما يختلف الحال باختلاف المتعلّق به الاستحلال، ومعه فتدلّ الآية على حرمة استحلال الشهر إلا أنها لا تبيّنه، وإنّما قالت ذلك لوضوح معنى استحلاله في الارتكاز العربي آنذاك، أو اعتماداً على ما سبق من آيات مثلاً، ومعه فلا بدّ من ضمّ أحد هذين الأمرين ليُعلم المراد من الاستحلال هنا دون الاكتفاء بالآية لوحدها، ومن الواضح من الآيات الأخرى كالآية السابقة، ومن عُرف العرب الذي أجمع عليه المؤرّخون وأشارت إليه الآية السابقة، أنّ الشهر الحرام عند العرب من أعظم ميزاته حرمة القتال فيه، فتدلّ الآية على هذا المعنى المنصرف والمركوز، وهو القتال، أمّا غيره فلا يحرَز إلا بمثل هذا الشاهد.

٣ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ * إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا لِيُوَاطِئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللهُ فَيُحِلُّوا مَا حَرَّمَ اللهُ زُيِّنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (التوبة: ٣٦ ـ ٣٧).

وهاتان الآيتان من آيات سورة التوبة التي نزلت أواخر عهد النبيّ صلى الله عليه وآله مما يضاعف التأكيد بأنّ حكم الأشهر لم يُنسخ، فالآية تقرّ بأنّ الأشهر الحرم أربعة، لكنّها لا تحدّدها، وإنما حدّدها لنا كلٌّ من العرف العربي المنقول إلينا تاريخياً، مضافاً إلى شتات روايات متفرقة ـ سنّياً وشيعياً ـ في

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ٦: ٣٩.

(٢) الجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة ٣: ١٥١٠ ـ ١٥١١.

أبواب عدّة، وأهمّ هذه الروايات وأشهرها في تحديد هذه الأربعة هي خطبة الوداع التي نصّت عليها، ثلاثة سرد أي متتابعة، وواحدٌ فرد، مضافاً إلى إجماع المسلمين قاطبة على نحو التأييد.

وعلى أيّة حال، دلّت الآية على تحريم أربعة أشهر، إلا أنّها لم تبيّن لنا متعلّق هذا التحريم ـ كالآية السابقة ـ لكن ما يعزّز من داخل الآية ـ فضلاً عن الشواهد التي ذكرناها في الآية السابقة ـ أنها تدلّ على حكم القتال، هو ما أشارت إليه الآية الأولى في ذيلها من حديثٍ عن القتال، مضافاً إلى شرح مسألة النسيء التي يُعلم أنّها كانت عادة عند العرب في قضايا القتال في الأشهر الحرم، فتكون الآية تامّة الدلالة على الأمر هنا، بضمّ هذه الشواهد والشواهد الخارجيّة أيضاً.

٤ ـ قوله تعالى: ﴿**الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ**﴾ (البقرة: ١٩٤).

وتتعاطى هذه الآية مع مسألة الشهر الحرام على أساس مفروغيّة عدم القتال فيه؛ لأنّها ليست في مقام بيان حرمة الشهر، وإنّما في مقام بيان أنّه لو استحلّ الطرفُ الآخر الشهر جاز لكم أن تستحلّوه من باب الردّ بالمثل؛ لذا كان الشهر الحرام، أي القتال فيه، مقابل قتال الآخرين فيه، ولهذا أعقبت الآية بذكر القانون العام وهو الردّ بالمثل، فتدلّ على جواز القتال في الأشهر الحرم إذا صدق عليه عنوان الردّ بالمثل، أما غير ذلك فيبقى على التحريم المفروغ منه، ولو في الجملة بنحو القضيّة المهملة التي هي في قوّة الجزئيّة.

فهذه الآيات ـ بضمّ بعضها إلى بعض ـ تدلّ على حرمة القتال في الأشهر الحرم، مع استثناء كون هذا القتال من باب الردّ بالمثل، ومن الردّ بالمثل ما لو هجم العدو؛ فإنّ الدفاع عن المسلمين حال هجومه في هذه الأشهر من أبرز مصاديق الردّ بالمثل.

٢.٤. النصّ الحديثي والأشهر الحُرُم

لقد وردت في هذا الموضوع مجموعة من الروايات، وأبرزها:

الرواية الأولى: خبر جابر بن عبد الله ـ والوارد بسندٍ وُصِفَ رجاله برجال الصحيح ـ أنّه قال: «لم يكن رسول الله صلى الله عليه وآله يغزو في الشهر الحرام، إلا أن يُغزى، أو يغزو فإذا حضر ذلك أقام حتى ينسلخ»[١].

(١) مسند ابن حنبل ٣: ٣٣٤، ٣٤٥؛ ومجمع الزوائد ٦: ٦٦.

فالرواية تبيّن السيرة النبوية في الحرب، وهو عدم الغزو في الأشهر الحرم، إلا في حال الدفاع، بل إنّ النبي عندما كان يغزو خارج الشهر ثم يحلّ الشهر وهو في حال الغزو فإنّه يتوقف عنه إلا إذا اضطرّ إليه للدفاع.

وفعلُ النبيّ لا يكشف لنا هنا عن إلزامٍ شرعي إلهي، فلعلّ الأمر من باب وجود عهود ضمنيّة في مجتمع الجزيرة على ذلك، وأنّه لا يصحّ الإخلال بهذه الاتفاقات الضمنيّة، وربما كان سبب ذلك أنّه لو قاتل فيها لحقته مذمّة العرب، فلا نُحرز طبيعة التشريع، على أنّ إيقاف الغزو قد لا يكون لحرمة القتال، بل لكراهته الشديدة مثلاً، وعليه فليس في الرواية وضوحٌ كبير في التحريم.

الرواية الثانية: خبر العلاء بن الفضيل، قال: سألته عن المشركين، أيبتدئهم المسلمون بالقتال في الأشهر الحرم؟ فقال: «إذا كان المشركون يبتدئونهم باستحلاله ثم رأى المسلمون أنّهم يظهرون عليهم فيه، وذلك قول الله عز وجل: ﴿**الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ**﴾ (البقرة: ١٩٤)، والروم في هذا بمنزلة المشركين؛ لأنّهم لم يعرفوا للشهر الحرام حرمةً ولا حقّاً، فهم يبدؤن بالقتال فيه، وكان المشركون يرون له حقّاً وحرمة فاستحلّوه فاستحلّ منهم، وأهل البغي يُبتَدَئون بالقتال»[(١)].

فالرواية تؤكّد على أنّ حرمة الشهر الحرام تسقط حال ابتداء المشركين بالقتال فيه، كما أنّها تسقط في حقّ من لا يرى للشهر حرمةً كالروم، كما أنّ أهل البغي يمكن مقاتلهم في هذا الشهر؛ لأنّهم لم يحترموا هذا الشهر، فذيل الرواية مبنيّ للمجهول.

وهذه الرواية تمثل مستند الفقهاء الشيعة لما اشتهر بينهم من استثناء مستحلّ الشهر فيردّ عليه بالمثل، وكذا من لا يرى له حرمةً، كما بيّنا مطلع هذا الشرط.

وقد علّق الفيض الكاشاني على الرواية شارحاً بقوله: «إذا كان المشركون، جواب إذا محذوف، يعني فنعم وكان المشركون يرون له، يعني في بدو أمرهم، فأهل البغي يعني من استحلّ منهم يبتدؤن بالبناء للمفعول»[(٢)].

والرواية:

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٤٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٧٠ ـ ٧١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٢، ح١.

(٢) الوافي ١٥: ٩٦.

أ ـ أمّا من الناحية السنديّة، فهي تعاني من:

أوّلاً: إنّه مضمرة، حيث لم يصرّح فيها باسم المسؤول، ممّا يضعّف سندها.

والمسالك في حجيّة المضمرات ثلاثة هي:

المسلك الأوّل: القول بحجية المضمرات مطلقاً، ولو على أساس أنّ الإضمار يستبطن ذكراً للضمير واكتفاءً به عن ذكر الاسم، والاكتفاء بالضمير لا يصحّ في لغة العرب إلاّ بناءً على وضوح مرجعه، وإلا كان إخلالاً بالبيان، ولا يوجد ما يجعل مرجع الضمير معروفاً في أوساط الرواة إلا كونه إماماً، فإنّ هذا الشخص هو الذي يشتهر ويعرف في مقام الروايات، فيرجع إليه الضمير وتنحلّ المشكلة الصدوريّة.

وهذا الكلام قابل للنقاش:

١ ـ إذا تمّ فهو تامّ في مثل الرواة الشيعة الذين يتصوّر في حقهم انحصار مرويّاتهم بالإمام، لكن ليس كلّ الرواة كذلك، فهناك الكثير من الرواة الذين هم من أهل السنّة، فكيف يعتقد بعدم وجود مرجع للضمير عنده غير الإمام؟!

٢ ـ سلّمنا بقاعدة معروفيّة مرجع الضمير، لكن ألم يكن غير المعصوم معروفاً في الوسط الشيعي؟! ألم يكن الفضل بن شاذان معروفاً في نيسابور، وأحمد بن محمد بن عيسى مشهوراً في قم وهكذا..؟ فهذه مجرّد دعوى؛ إذ معروفيّة الإمام شيء، وانحصار المعروفيّة به شيء آخر، وإمكان رواية الرواة عن بعضهم وارد، في نقل فتاواهم وآرائهم، لا سيما إذا كان الراوي عن الراوي من صغار المحدّثين.

٣ ـ إنّ هناك ظاهرة في الحديث تبطل هذه النظريّة، وهي ظاهرة التقطيع، فمن يراجع مثلاً كتاب مسائل علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر يرى أنّ صاحب الكتاب يصرّح في أول كتابه باسم الشخص المسؤول، ثم يقول: وسألته، ثم يقول مرةً أخرى: وسألته، وهكذا، مما يعني أنّ إضماره كان لا لمعروفيّة مرجع الضمير، بل لذكره سابقاً في أوّل الكتاب، فلمّا تقطعت الأحاديث لاحقاً، ظننّا أنها رواية منفصلة، فأردنا إرجاع الضمير، ولما لم نجد له مرجعاً أخذنا فكرة المعروفيّة، مع أنّ من المحتمل جداً كون فكرة الإضمار أساساً سببها التقطيع في النصوص، ولعلّ المصرّح باسمه أوّل الكتاب ـ أو أثناءه ـ ليس الإمام، بل شخص آخر، والتبس الأمر على المحدّثين اللاحقين، فالإضمار اعتمد على الذكر السابق لا على الشهرة. فهذا المسلك في غير محلّه.

المسلك الثاني: القول بالتفصيل بين كبار الصحابة والأصحاب وأجلائهم فيكون إضمارهم حجّة، وبين غيرهم فلا يكون حجّة. ولعلّ مدرك هذا التفصيل استبعاد رواية الأجلاء عن غير النبيّ أو الإمام، فهم مسؤولون لا سائلون إلا للإمام.

وهذا المسلك ـ بهذه الطريقة ـ غير صحيح، فصحيحٌ ما ذهب إليه في غير الإجلاء، إلا أنّ ما ذهب إليه في الأجلاء غير واضح؛ إذ لماذا لا يروون عن بعضهم، ولا ينقلون أقوال وفتاوى بعضهم، فقد كانت هذه الظاهرة موجودةً بين الصحابة، فلماذا لا توجد بين أصحاب الأئمّة؟! إنّه مجرّد استبعاد محض سببه الصورة التي تنسج حول بعض الرواة، وكأنّهم فوق أيّ شخصٍ آخر.

المسلك الثالث: القول بعدم حجيّة المضمرات مطلقاً، نظراً لعدم إحراز أنّ المسؤول هو المعصوم أو غيره، وهذا هو الصحيح، لكن بشرط أن لا تقوم عناصر ترفع احتمال أن يكون المسؤول هو الإمام إلى حد الاطمئنان ولو لم يكن هناك علم يقيني جازم، مثل أن نعلم في راوٍ بعينه أنّه لا يروي عن غير الإمام كتصريحه بذلك، أو نحسب رواياته عن المعصوم ورواياته عن غيره، إذا توفّرت عناصر نقل الطائفتين معاً، لنرى أنّ احتمال روايته عن غيره نادرٌ جدّاً مثلاً، وبعبارة أخيرة: إذا قام شاهد خاصّ موردي أخذ به وإلا فالقاعدة عدم الحجيّة، ومن هذه الشواهد أن نعرف أنّ له كتاباً كلّه رواية عن الإمام في باب الديات مثلاً، ثم تأتينا عنه رواية مضمرة في الديات، وهكذا.

وهذه الخصوصيات لا نحرز توفّرها في خبر العلاء بن الفضيل هنا، فهو وإن ورد توثيقه في كلام النجاشي فقط، إلاّ أنهم قالوا: له كتاب، دون أن يضيفوا شيئاً، فلا خصوصيّة تعطي الحجيّة لمضمراته، فالحديث عنه في مصادر الرجال قليل، كما أنّ رواياته في الكتب الأربعة لا تتعدى الستّة وأربعين مورداً[1].

هذا، وقد فصّلنا الحديث حول حجيّة المضمرات في موضعه[2].

ثانياً: إنّ الرواية ضعيفة السند بمحمّد بن سنان، فلا يُعتمد عليها، ونحن لا نبحث في حال

---

(١) انظر حوله: النجاشي، الفهرست: ٢٩٨؛ ومعالم العلماء: ١١٩؛ ومعجم رجال الحديث ١١: ١٧٤، رقم: ٧٧٧١.

(٢) راجع: الحديث الشريف، حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج ١: ٣٣٩ ـ ٣٥٠.

هذا الرجل هنا، فقد ضُعّف جداً في كلمات جماعة كالنجاشي والطوسي وابن عقدة والفضل بن شاذان والشيخ المفيد وغيرهم، ووثق في كلمات جماعة، كما أنّ الروايات تضاربت فيه ذماً ومدحاً(١)، لهذا نتوقّف في أمره؛ لعدم تحصيل وثوق بوثاقته مع هذا التضارب حول شخصيّته، لا سيما مع تهمة الغلوّ في حقّه. فليس سبيل التوثيقات الرجالية سبيل تعبّد، إنّما ـ كما يذهب إليه المامقاني ـ سبيل تحصيل الوثوق النوعي أو الظنّ الاطمئناني، وكيف يحصل ذلك في مثل شخص من هذا النوع؟

وعليه، فالرواية ضعيفة السند، فلا يعتمد عليها منفردةً.

٣.٤. مستثنيات حكم القتال في الأشهر الحُرم

ب ـ وأمّا من الناحية الدلالية: فظاهر الرواية ـ أي رواية العلاء بن الفضيل ـ مفروغيّة حرمة القتال في الأشهر الحرم، لذا كان الحديث عن المستثنيات، ولا سيما أنّ الرواية نفسها تعرّضت للآية التي سبق أن بيّنا دلالتها؛ فالدلالة على المبدأ تامّة.

إلا أنّ الكلام في الاستثناء، فقد استثنت طوائف ثلاث:

الطائفة الأولى: المشركون، فالرواية ترى أنّهم كانوا يرون للشهر الحرام حرمةً، إلا أنّهم استحلّوه فيجوز قتالهم فيه، انطلاقاً من مبدأ الردّ بالمثل، حسبما يشهد بذلك ذكر الآية الشريفة، ومعنى ذلك أنّ جواز قتال المشركين لم يكن لأنّهم لا يرون له حرمةً، بل لاستحلالهم الشهر.

الطائفة الثانية: الروم، وهم أهل كتاب، والرواية تجعلهم بمنزلة المشركين، وتعلّل ذلك بأنّهم لم يعرفوا للشهر حقّاً ولا حرمة، ونتيجة ذلك أنّهم يبدأون بالقتال فيه بناء على صيغة المعلوم، فيجوز قتالهم، فالفرق بين المشركين والروم في أنّ المشركين استحلّوا الشهر وهم يرون له حرمةً، أمّا الروم فلا يرون له حرمةً لهذا هم يبدؤن بالقتال، بناءً على غير قراءتها "يُبدؤون". لكن لو جعلنا معنى الرواية أنّهم يستحلّون الشهر كالمشركين فحكمهم واحد، غايته أنّ المشركين لا

---

(١) راجع حوله: المفيد، الإرشاد ٢: ٣٤٨؛ والنجاشي: الفهرست: ٣٢٨؛ واختيار معرفة الرجال ٢: ٦٨٧، ٧٩٥ ـ ٧٩٧، ٨٤٨ ـ ٨٥٠؛ والطوسي، الفهرست: ٢٠٦، ٢١٩ ـ ٢٢٠؛ والغيبة: ٢١١؛ والاستبصار ٣: ٢٢٤؛ وتهذيب الأحكام ٧: ٣٦١؛ والرجال: ٢٨٣، ٣٢٧، ٣٤٤، ٣٦٤، ٣٧٧؛ وابن الغضائري، الرجال: ٩٢؛ وخلاصة الأقوال: ٣٩٤ ـ ٣٩٥؛ ومعجم رجال الحديث ١٧: ١٦٠ ـ ١٧٣؛ وغير ذلك.

ينطلقون في استحلالهم من عدم اعترافهم بحقٍّ له، فيما لا يعترف الروم بالحق، فيكون الاعتراف وعدمه من الحيثيّات التعليليّة دون التقييديّة، فلا يكون هناك استثناءان بل واحد، هو الاستحلال والابتداء بالقتال فيه مهما كان المنطلق.

الطائفة الثالثة: أهل البغي، فإن قُرأت الرواية للمجهول، فهي تدلّ على سقوط حكم الأشهر الحرم في القتال معهم مطلقاً؛ لأنّ الرواية لم تبيّن مدرك الرخصة في الابتداء بقتالهم، وأمّا إذا بنيت للمعلوم، فهي تخبر عن استحلال أهل البغي للشهر، ومن ثمّ ينطبق عليهم ما انطبق على المشركين من جواز قتالهم بملاك استحلالهم له.

وعليه، فهناك احتمال في الرواية أنها تبيّن استثناءً واحداً هو ما دلّت عليه الآية، أي من كسر حرمة الشهر رُدّ عليه، كما وهناك احتمال آخر فيها وهي أنّها تعطي ثلاثة استثناءات هي: من هتك حرمة الشهر، ومن لم يَر له حرمةً، وأهل البغي. والظاهر أنّ الفقهاء فهموا الاستثناء الثاني دون الأوّل.

غير أنّ ظاهر جماعة عدم الأخذ باستثناء أهل البغي، لهذا قيّدوا ـ كالمحقّق النجفي[1] ـ الحكم فيهم بأن يستحلّوا الشهر، لا مطلقاً، مع أنّ الرواية لا إشارة فيها إلى هذا الأمر بناءً على أنّها مبنيّة للمجهول.

كما أنّ ظاهر أبي الصلاح الحلبي (٤٤٧هـ) الاقتصار في المشركين على مشركي العرب، حيث قال: «ويجوز الابتداء بقتال الكتابيين والمرتدين والمتأوّلين ومن خرج إلى دار الاسلام من ضروب الكفار لكيد أهلها في الأشهر الحرم، ولا يجوز الابتداء فيها بقتال مشركي العرب، فإن بدؤا بالقتال فيها وجب قتالهم»[2]؛ ولعلّه لكون مشركي العرب مورد حديث النصّ القرآني أو لكونهم المعتقدين بحرمة الأشهر الحرم دون مطلق المشركين في العالم.

والذي يبدو لنا أنّ في الرواية بعض الغموض والاضطراب من حيث صيغة المعلوم والمجهول، فمن الممكن أن يكون المراد: والروم يُبدؤون لعدم حرمةٍ عندهم لهذا الشهر، فهم يُقاتِلون المسلمين فيه، ويمكن أن يراد أنّهم لا يعرفون له حرمةً إذاً فيجوز قتالهم فيه، لكنّنا بيّنا

---

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٣٣.

(٢) الكافي في الفقه: ٢٥٧.

الحكم على التقديرين، وعلى أيّة حال فالرواية ضعيفة السند، فيُعمل على ما تقرّره الآية.

٤.٤. المعيار والمناط في حكم الأشهر الحُرم بين الإطلاق والتاريخيّة

لا نرتاب في حرمة القتال في الأشهر الحرم، لكنّ السؤال: بأيّ معيارٍ كان هذا التحريم؟

والجواب: إنّ هناك احتمالات في الأمر:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المعيار هو حكمٌ إلهي ثابت مطلق، بمعنى حرمة القتال في الأشهر الحرم مطلقاً بما هو هو إلا لمن هتك حرمة الشهر، وهذا هو المعروف بين الفقهاء، بقطع النظر عن مذهبهم في الاستثناء، ودليله الآيات والنصوص المتقدّمة بما فيها من إطلاقات.

الاحتمال الثاني: ما يظهر من كلمات مثل أبي القاسم السُّهَيلي (٥٨١هـ) في الرّوض الأُنُف[(١)]، من أنّ ذلك كان في الأشهر المتتالية لضمان أمن الحجّ وأهل مكّة معاشاً ومصالح، أمّا رجب فكان لضمان أمن المعتمرين في رجب، وإنّما جعل شهراً واحداً؛ لأنّ العرب لم تكن تعتمر من أقاصي الجزيرة، بل كان ذلك لمحيط مكّة فحسب، فجُعل هذا الحكم بهذا المعيار.

وفي ضوء هذا الكلام، وإذا اعتبرناه بمنزلة ملاك الحكم لم يعد اليوم معنى للأشهر الحرم؛ لأنّ أوقات السفر قد اختلفت وطبيعة المسافرين كذلك؛ فينبغي استبدال الحكم بحكمٍ كلّي عام هو ضمان مصالح أهل مكّة وشعابها حتى تصلهم الأرزاق والأقوات.

وقد يُعزَّز هذا التصوّر بقوله تعالى: ﴿**جَعَلَ اللهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ**..﴾ (المائدة: ٩٧)، على أساس أنّ جعل الشهر الحرام كان لقيام الناس وتدبير أمورهم لا لنفسه.

الاحتمال الثالث: أن يكون التحريم بملاك حرمة نقض العهود، فقد توافق العرب ـ بألوانهم ـ على عدم القتال في هذه الأشهر، فكان ذلك من مسلّمات الحرب والسلم عندهم، فجاء تحريم الإسلام، لا للأشهر الحرم، بل للوفاء بهذه الالتزامات وعدم نقضها، ولا سيما أنّ فيها مصالح الناس، فإذا زال هذا الالتزام الراسخ العام، زال هذا الحكم. ولعلّ ما يشهد لذلك أنّ الشريعة جوّزت بدء الطرف الآخر بالقتال في الشهر الحرام قصاصاً له، فلو كانت الحرمة للشهر بنفسه لم

---

(١) انظر: الرّوض الأنف في شرح السيرة النبويّة لابن هشام ٣: ٢٩. (والروض الأنف في اللغة العربية بمعنى الجديدة التي لم تُرعَ من قبل).

يفترض الترخيص في القتال فيه، بل المفترض غزوهم خارج الشهر وإعلان أنّ ذلك عقوبة، فجواز القصاص ليس هو الدفاع، وإنّما البدأة بالقتال من جانب المسلمين، وإنّما قابلهم المسلمون لنقضهم العهد، لا لنقضهم حكماً شرعيّاً في حدّ نفسه.

وقد يُقال ـ في مقابل هذا الاحتمال ـ: إنّ ظاهر: ﴿**مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ**﴾ أنّ هذا التشريع جُعل منذ خلق الله السماوات والأرض مما يعطيه روح التأبيد والذاتيّة المرتبطة بنظام الخلق، ويُبعده عن الاعتبار التعهّدي الذي يدّعيه هذا الاحتمال.

إلاّ أنّ الجواب أنّ جملة: ﴿**مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ**﴾، لا يحرز دخولها في الجملة الأولى، بمعنى أنّ عدّة الشهور وخلق السماوات والأرض جملةٌ انتهت، وقد شرعت جملةٌ جديدة هي: وأنّ من هذه الشهور أربعة حرُم، فكون ذلك استئنافاً لبيان حكمٍ شرعي أعقبه بأن لا يظلموا أنفسهم فيهنّ بالقتال أو ارتكاب الذنوب و..

بل إنّ خبر العلاء بن الفضيل يؤكّد كون هذا التشريع بملاك التعهّد والالتزام الضمني؛ فمن لا يرى للشهر حرمةً يجوز قتاله، فلا معنى لذلك سوى أنّه ما دام لا يرى حرمةً فلا يدخل بذلك في التعاقد الضمني على حرمتها، وهو ملاك الالتزام بمضمونها، ولا إشارة في الكتاب ولا في السنّة الصحيحة إلى أنّ الأشهر الحرم أمرٌ توارثه العرب عن ديانةٍ سابقة كالديانة الإبراهيميّة، فلعلّهم تعاقدوا على ذلك ضمنيّاً بمرور الأيام، وجاء الإسلام ولم ينهَ عن هذا التعاقد، بل احترمه؛ تبعاً لاحترامه العقود التي لا تحرّم حلالاً ولا تحلّل حراماً، بل هو تعاهدٌ مقبول؛ كونه يؤمّن حركة التجارة وحياة المدنيين في الجزيرة العربيّة؛ فقتال من يهتك حرمة الشهر أو لا يرى له حرمةً شاهدٌ على تعهّدية فكرة الأشهر الحرم.

قد يقال: إنّ آية النسيء ـ مهما فسّرناه ـ تدلّ على حرمة التلاعب بالأشهر الحرم، والتي تصفها الآية نفسها بـ ﴿**لِيُوَاطِئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللهُ**﴾، بمعنى أن الأشهر ممّا حرّم الله تعالى، فهي واضحة النسبة إليه سبحانه مما يكشف عن إلهيّة هذا الحكم، لا تعهديّته البشريّة.

لكنّ ذلك أيضاً ليس بدليل؛ لأنّ المفروض أنّ النسيء تلاعبٌ بالعهود الضمنيّة القائمة على مستوى أمّة العرب بأكملها، وأنّ الله سبحانه قد أمضى العهود ولم يمنع عنها، فنسبة التحريم إلى الله نسبةٌ من هذا الباب، تماماً كنسبة الأحكام الإمضائيّة إليه.

إلا إذا قيل: بأنّه لو كان الأمر كذلك لكان المفروض أن تُنسب حرمة نقض العهود ـ ومنها

هذا العهد ـ إلى الله، لا أن ينسب تحريم الأشهر إليه سبحانه، فنسبة تحريم الأشهر إليه يعطي دلالةً على أنّ الحرمة ذاتيّة في الشهور.

وبين هذه الاحتمالات الثلاثة، نجد أنّ الاحتمال الثاني لا دليل عليه في حدّ نفسه وإن كان معقولاً جدّاً ومحتملاً جدّاً، وأمّا الاحتمال الثالث فقد تكون هناك شواهد لصالحه مثل خبر العلاء بن الفضيل، إلاّ أنّ هناك شواهد على عكسه مثل آية النسيء، فيبقى الاحتمال الأوّل، فإن تمكّن فقيهٌ من استظهار الحرمة الذاتيّة من مثل آية النسيء، وآية ﴿**مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ**﴾، كان الاحتمال الأوّل هو المتعيّن، وإلا فلا يوجد أصلٌ يقف لصالح الذاتيّة هنا كما قرّرناه في علم الأصول، ولما لم تكتمل القرائن ووقعنا في شكٍّ حقيقي نأخذ بالقدر المتيقّن، وهو مطابقٌ للاحتمال الثالث بمعنى حالة وجود تعاقدات اجتماعيّة عامّة وتبانٍ عامّ على عدم القتال في أشهرٍ معيّنة لمصالح ترجع لحياة الناس.

ومن الواضح أنّ هذه النتيجة التي نرجّحها تجعل فكرة الأشهر الحرم بعنوانها اليوم ـ على مستوى القتال ـ مما لا موضوع له.

كما أنّ حرمة القتال في الأشهر الحرم ـ كأيّ حكمٍ شرعيّ آخر ـ تخضع لقانون التزاحم ووجهة نظر حاكم المسلمين، فإذا كان في الالتزام بهذه الأشهر مضرّة على المسلمين تفوق الالتزام بها أمكن خرقها، وكذا لو كانت هناك مصلحة عظيمة في القتال فيها يتضرّر المسلمون بتفويتها، ولعلّه من هذا المنطلق وجدنا في حياة النبيّ صلى الله عليه وآله شواهد على خرق هذا القانون، كما عندما أرسل الإمام عليّاً لغزو اليمن في شهر ذي القعدة، وغزا هوازن بحُنين، وثقيفاً بالطائف، وأرسل أبا عامر إلى «أوطاس» لحرب من بها من المشركين في شوّال وبعض ذي القعدة، وإن نوقش في هذه الشواهد من باب أنّها جاءت من باب الردّ بالمثل، ولا نطيل.

٥.٤. الأشهر الحرم بين الجهادَين: الدفاعي والابتدائي

تعاطى غير فقيهٍ مسلم مع موضوع الأشهر الحرم على أساس اعتباره حكماً من أحكام الجهاد الابتدائي دون الدفاعي، ولهذا عبّر بعضهم بكلمة «الغزو»، في إشارة إلى البدأة بالقتال لغزو الآخر، لا للدفاع عن النفس، وقد صرّحت بهذا التمييز بعض الكلمات الفقهيّة أيضاً.

إلا أنّ الذي يبدو لنا هنا من خلال أدلّة هذا الحكم أنّه لا عين ولا أثر لموضوع خصوصيّة

الجهاد الابتدائي، وهو جهاد الدعوة، وسوف يأتي أنّ حرب رسول الله صلى الله عليه وآله مع قريش كانت دفاعيةً، وهذه الآيات ترى أنّ القتال في الأشهر الحرم ﴿**قِتَالٌ فِيْهِ كَبِيْرٌ**﴾، دون تقييد بنوعٍ خاصّ منه، وكذا سائر الآيات التي تتحدّث عن حرب المشركين الذين واجههم النبيّ دفاعاً.

نعم، ورد التعبير في بعض النصوص الحديثيّة بالغزو، أو يبتدئهم بالقتال، لكنّ هذه التعابير ـ كما سيظهر لاحقاً ـ لا تدلّ على الجهاد الابتدائي؛ إذ الدفاعي لا يعني صورة التلبّس بالدفاع حال الهجوم الفعلي، بل يشمل القتال لاستعادة الأوطان أيضاً، كما تشهد به السيرة العقلائيّة وغيرها، فحتى لو بدأهم بغزوةٍ أو حرب لا يعني ذلك صيرورة القتال ابتدائياً، وقد كان هذا الأمر سبباً في اختلاط بعض الأحكام على بعض المشتغلين في فقه الجهاد.

وعليه، وبناءً على الحرمة الذاتيّة للقتال في الأشهر الحرم، لا فرق فيه بين الدفاعي والابتدائي، غير أنّه يُستثنى حالة تلبّس العدوّ بالهجوم، فيجب الدفاع حينئذٍ، كما يُستثنى حالة المعاملة بالمثل، أمّا غيرهما فلا، وأمّا بناءً على تحريم القتال في الأشهر الحرم على أساس التعاهد الضمني، فيكون الحكم تابعاً لمضمون التعاهد، ومعه فيجوز القتال دفاعاً عن النفس حال تلبّس العدو بالهجوم كما يجوز القتال مع من لا يرى للشهر حرمةً؛ لفرض انعدام التعاهد معه وهكذا.

٥ـ الشرط المكاني، أو عدم القتال في المسجد الحرام

كثرت كلمات الفقهاء في تحريم القتال في المسجد الحرام، بما قد يصحّح لنا ـ ولو بعناية ـ فرض عدم المسجد الحرام بمثابة شرط وجوب. وجاءت بعض كلماتهم لتؤكّد نسخ هذا الحكم، وأنّه شرّع لفترةٍ ثم زال، مستندين في ذلك إلى القرآن الكريم نفسه، وقد وجدنا هذه المرّة قولاً بنسخ هذا الحكم حتى في الوسط الشيعي، على خلاف ما كانت الحال عليه مع الأشهر الحرم، حيث وجدنا ميلاً شيعيّاً عامّاً لعدم النسخ. ولا بدّ لنا ـ بدايةً ـ من ذكر أدلّة هذا الشرط، ثمّ الحديث عن مضمونه ونسخه.

والدليل الأساس على هذا الحكم هو قوله تعالى: ﴿**.. وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ * فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ (البقرة: ١٩١ ـ ١٩٢).

فالآية صريحة بالنهي عن قتال الأعداء في المسجد الحرام، إلا إذا كان العدوّ قد بدأ بذلك،

فيجوز قتاله حينئذٍ، وهذا جزاءٌ له على فعله وتعدّيه.

نسخ حكم القتال في الحَرَم، قراءة نقديّة

إلا أنّ جمعاً من العلماء ادّعى النسخ هنا، وبتتبّع كلماتهم لاحظنا اختلافاً أو تعدّداً بينهم في تحديد الدليل الناسخ، وهو:

١ ـ قوله تعالى: ﴿**وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ للهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**﴾ (الأنفال: ٣٩)، ذكر ذلك الشيخ الطوسي[١].

إلا أنّ هذه الآية لا شاهد فيها على النسخ؛ فهي في حدّ نفسها أقصى ما تدلّ عليه هو وجوب القتال. غاية الأمر أنّها مطلقة لا تقييد لحكم القتال فيها بمكانٍ ولا زمان، فبإطلاقها تنفي قيديّة المكان، لكن في مثل هذه الحال المفترض تقييد المطلق بالنص المقيّد، دون نسخ المطلق للمقيّد، ولا سيما أنّ من يريد بيان حكم الجهاد لا يجد نفسه مضطراً عرفاً لبيان مثل هذا القيد المكاني، فبإمكانه إحالته إلى نصّ مستقل، كما أنّ العام بعد الخاصّ إذا لم يُحرز النظر الشخصي فيه لدليل الخاصّ فلا يوجب ذلك النسخَ، فهذه الآية لا يظهر منها النسخ، ولو كانت ناسخةً فلا خصوصيّة فيها، فإنّ سائر مطلقات الجهاد لها هذه القدرة حينئذٍ، كما لا نُحرز التأخّر والتقدّم هنا.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة: ٥)، فإنّ الآية من آيات الجهاد المتأخّرة، وهي ظاهرة الدلالة في العموم المكاني، فإنّ كلمة «حيث» هنا ـ بقرينة إضافة «وجدتموهم» ـ تدلّ على الشمول المكاني، أي في أيّ مكانٍ وجدتموهم فيه، فتكون دلالتها قويّة على عدم وجود مقيّدات مكانيّة في موضوع القتال، فتنسخ ما دلّ على مثل هذه المقيّدات، كآية تحريم القتال في المسجد الحرام، بل حتى لو فسّرنا «حيث» بالعموم الأعم من المكاني والزماني، مع ذلك يستوعب هذا العموم المسألة هنا.

وقد ناقش الشهيد الثاني والسيد الخوئي وغيرهما[٢] دعوى النسخ هذه بأنّ هذه الآية الناسخة

---

(١) المبسوط ٢: ٣؛ والتبيان ٢: ١٤٧.

(٢) الخوئي، البيان: ٣٠٣؛ والشهيد الثاني، حاشية شرائع الإسلام: ٣٠٥؛ وفوائد القواعد: ٤٥٢.

عامّة، فيما المنسوخة خاصّة، والمفترض استخدام التقييد هنا، خصوصاً إذا أحرزنا تقدّم الخاصّ في الورود على العام، لأنّ العام حينئذٍ سيأتي مبنيّاً عليه، فلا معنى للنسخ في المقام.

والحقّ ما ذهب إليه المناقشون هنا، فإنّ لحن خطاب مطلع سورة التوبة هو لحنٌ غاضب من الكفار لنقضهم العهود وغدرهم بالمؤمنين، وكأنّ الله يتشدّد في أمرهم، فهي في صدد بيان ضرورة ملاحقتهم أينما كانوا، في إشارةٍ إلى ضرورة ملاحقتهم بشدّة، وهذا إن لم يكن خطاباً في تلك المرحلة فهو غير ناظر إلى مسألة حرمة المسجد الحرام، ولا سيما أنّ المسلمين لم يكونوا ظاهرين على مكّة آنذاك حتى يحتمل ملاحقتهم للمشركين فيها، فلا نظر للآية إلى هذا الأمر حتى تنسخ بالمعنى الشامل للنسخ، فالأصحّ التقييد، وخاصّة أنّ الموضوع في قضيّة المسجد الحرام ـ بحسب ما يُعلم من سائر أحكامه ـ ليس موضوع المشرك فيه، بل موضوع حرمة هذه الأرض، فنقضهم العهود لا يؤثر على حرمة المسجد، بخلاف القصاص الثابت في قوله تعالى: ﴿**وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ**﴾، فإنّ مقاصّة من مارس القتال في المسجد نوع من حفظ حرمة المسجد في الجملة، ولا أقلّ من الشكّ في النسخ، وسيأتي مزيد بيان هنا، فانتظر.

٣ ـ قوله تعالى: ﴿**وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ**﴾ (البقرة: ١٩١)، فقد ذهب السيوري[1] إلى أنّ هذه الآية ـ وهو الدليل القرآني على حرمة القتال في المسجد الحرام ـ ناسخة لهذا الحكم؛ لأنّها في صدرها عامة مكانيّاً كالآية السابقة، فيكون صدرها ناسخاً لذيلها.

وهذا الكلام من أغرب ما قرأت، فبدل أن يُجعل الذيل ـ وهو الاستثناء ـ شاهداً متصلاً على المراد من الصدر المتقدّم عليه، حصل العكس! فأيّ معنى للنسخ في آية واحدة؟ وهل صدر الحكم ـ بناءً عليه ـ إلا منسوخاً؟ وما معنى صدوره حينئذٍ؟ وأيّ لغويّةٍ هذه أن يصدر ناسخٌ يتلوه في نفس الآية المنسوخ؟ والمفروض أنّنا نتكلّم عن النسخ باصطلاح الأصوليّين دون المسلمين المتقدّمين. إلا إذا قال السيوري: إنّ الآية نزلت على قسمين، ودون إثباته خرط القتاد كما يقال.

(١) كنز العرفان ١: ٣٥٥.

بل إنّ هذا التعميم المكاني في الآية مع وجود نصّ المسجد الحرام شاهد على أنّ تعميم آية التوبة السابقة ليس بدليل على النسخ، فهي متحدة اللسان معها، إلا إذا قيل بالفرق بين الاتصال والانفصال.

وبهذا ظهر أنّ الآية تامّة الدلالة على حرمة مقاتلة العدو في المسجد الحرام، إلا إذا قاتلهم فيه، فيجوز من باب الدفاع أو المجازاة، **وتمام أحكام الحرم وخصائصه في الفقه الإسلامي تصبّ منسجمةً مع هذا الحكم**، كما لا فرق في هذا الحكم بين الجهاد الابتدائي والدفاعي؛ للإطلاق، فالحرمة ثابتة مطلقاً فيهما، غير أنّ الدفاعيَّ بالمعنى الفعلي حال تلبّس العدو بالهجوم تجوز فيه المقاتلة، فهي ـ مضافاً إلى انصراف الآية عنها ـ مشمولة لصورة قتال العدو وبدئه فيجوز قتاله من باب الردّ بالمثل حينئذٍ.

ولعلّه لندرة ابتلاء المسلمين بهذا الحكم بعد فتح مكّة، لم نجد شيئاً يُذكر في الروايات المتعلّقة به، لا لأنّه نُسخ، فعدم وقوع روايات في هذا المجال ليس شاهداً على هذا النسخ، بل نتيجة ندرة الابتلاء؛ فقد ظلّت مكّة محميّة من اعتداء الكافرين عليها، إلا ما ندر في تاريخ المسلمين.

والذي يبدو من أحكام الحرم وخصوصيّاته أنّ هذا الحكم راجعٌ لحرمته ومكانته، لا لخصوصيّةٍ في الطرف الذي يقاتَل، ومعه فلا فرق في الحكم ـ بتنقيح المناط ـ بين المشرك وغيره، وبين أهل البغي وغيرهم، فالعبرة باحترام الحرم مطلقاً. ولعلّه يمكن التأمّل في مناط هذا الحكم على شكل التأمّل في مناط الحكم في الأشهر الحرم.

حكم إخراج غير المسلمين من جزيرة العرب، ومن مكّة والمدينة

هذا، وهناك بحثٌ بين الفقهاء في جواز دخول المشركين أو مطلق غير المسلمين إلى المسجد الحرام وإلى الحجاز بقطع النظر عن الجهاد، بل عدم جواز استيطانهم جزيرة العرب، وهذا البحث من شؤون فقه الأقليّات الدينيّة، فلا يدخل في باب الجهاد، كما بينّا هذا الموضوع مجملاً في مطلع هذا الكتاب.

وخلاصة القول فيه أنّ المعروف بين فقهاء الإسلام هو الحكم بعدم السماح باستيطان المشركين، أو هم وأهل الكتاب مطلقاً، الجزيرةَ العربيّة، بل تحفّظَ بعضُهم من مجرّد زيارتهم تلك البلاد أو مرورهم فيها، فيما مال بعضٌ لإمكان أن يأذن إمام المسلمين لهم بالزيارة مدّة ثلاثة أيام

فقط. بل قال بعضٌ بلزوم نبش قبر غير المسلم لو دُفن في الجزيرة العربيّة وإخراج جثته منها. واختلفوا في تحديد البقعة الجغرافيّة التي يُمنع المشرك أو مطلق غير المسلم من دخولها، هل هي الحجاز أو كلّ الجزيرة العربيّة بما فيها اليمن ونجد والحجاز و.. أو أنّ الحكم خاصّ بمكّة والمدينة، أو غير ذلك؟[١].

وخالف في هذا الحكمِ المشهورِ جماعةٌ قليلة من الفقهاء، من أبرزهم السيّد أبو القاسم الخوئي، الذي شكّك في القضيّة. وتبعه فقهاء آخرون، منهم أستاذنا السيد محمود الهاشمي (١٤٤٠هـ) والشيخ الوحيد الخراساني، وغيرهما[٢].

والذي توصّلتُ إليه في دراسة الموضوع هو عدم ثبوت هذا الحكم مطلقاً، استيطاناً وزيارةً ومروراً ودفناً وغير ذلك، فيمكن للمسلم وغير المسلم أن يعيش أو يزور أو يُدفن في هذه البلاد ـ كغيرها من بلاد المسلمين ـ ما لم يلزم عنوان ثانوي تحريمي. نعم دخول خصوص المشركين لخصوص المسجد الحرام أمرٌ آخر. وقد بحثنا هذه المسألة في محلّه بالتفصيل، فراجع[٣].

حكم دخول غير المسلم للمساجد والمشاهد، بما فيها المسجد الحرام

المتداول بين الكثير من فقهاء الإماميّة ـ وربما يستوحى أنّه إجماعيٌّ من عبارات بعضهم ـ حرمة دخول غير المسلم للمساجد مطلقاً، ولو بنحو المرور والاجتياز، سواء أذن له المسلمون أم لم يأذنوا، بل لعلّ مقتضاه أنّه لا يجوز للمسلمين الإذن لهم في الدخول. وقد بنى السيّد علي السيستاني هذا الحكمَ على الاحتياط الوجوبي[٤]. بل احتاط بعض الفقهاء وجوباً ـ مثل السيد الخميني ـ من دخولهم المشاهد ومقامات أهل البيت أيضاً، ولو لم يلزم الهتك من دخولهم. وهو، أعني تعميم الحكم للمشاهد، ما كان وافق عليه الشيخ ضياء الدين العراقي (١٣٦١هـ) مستنداً

---

(١) انظر: المبسوط ٢: ٤٧؛ وشرائع الإسلام ١: ٢٥٣؛ وتذكرة الفقهاء ٩: ٣٣٤؛ وتحرير الأحكام الشرعيّة ٢: ٢١٢ ـ ٢١٣؛ وقواعد الأحكام ١: ٥١٥؛ والدروس الشرعيّة ٢: ٣٩؛ وجامع المقاصد ٣: ٤٦٤؛ وغيرها.

(٢) الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٤٠٠؛ والخراساني، منهاج الصالحين ٢: ٤٥٢؛ والهاشمي، منهاج الصالحين ١: ٤١٤.

(٣) لمزيد توسّع، راجع: حيدر حبّ الله، «إخراج غير المسلم من الجزيرة العربيّة، دراسة فقهيّة استدلاليّة»، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٢: ٣٢٥ ـ ٣٥٥.

(٤) انظر: الفقه للمغتربين: ٢٢٤.

فيه إلى تنقيح المناط.

لكن على خطّ آخر، استشكل بعضُ الفقهاء في ثبوت هذا الحكم لو لم يلزم الهتك أو التنجيس، واعتبروا أنّ إقامة دليلٍ تامّ على هذا الحكم مشكل، ومنهم: السيد الخوئي والشيخ الوحيد الخراساني[١]. بل أفتى بالجواز صريحاً في غير المسجد الحرام السيدُ محمود الهاشمي ما لم يلزم التنجيس أو الهتك[٢]. كما أفتى السيد علي الخامنئي بجواز دخولهم غير المسجدين: الحرام والنبويّ، ما لم يلزم الهتك أو التنجيس أو مكث الجنب في المسجد[٣]. بل يظهر من السيد محمّد محمّد صادق الصدر أنّ تحريم دخول المشركين ومطلق غير المسلم للحرم المكّي مبنيٌّ على الاحتياط الوجوبي، فيما يُبنى التحريم في الحرم المدني عنده على الاحتياط الاستحبابي[٤].

أمّا فقهاء أهل السنّة، فالمعروف عن جمهور المالكيّة هو التحريم، فيما يظهر من الكثير من الشافعيّة التجويز مع الإذن، مع استثناء الحرم المكّي. أمّا الأحناف فيظهر ميلهم للترخيص في دخول المساجد مطلقاً، بل نُسب إليهم الترخيص في دخول المسجد الحرام لليهود والنصارى أيضاً. وبعض فتاوى أهل السنّة المعاصرين التي تجيز دخول غير المسلم للمساجد، تمنع عن أن يشارك غير المسلم في بناء مسجد.

وبمراجعة أدلّة الفقهاء هنا يظهر أنّ عمدتها تارةً هتك حرمة المسجد، وأخرى كون الكافر نجساً، ولا يجوز دخول أو إدخال النجاسة للمساجد، وثالثة كون الكافر جنباً لا يغتسل، ورابعة بأنّ في منعه إذلالاً له، وخامسة بتنقيح مناط الحكم في المسجد الحرام وأنّه لا يختصّ بذلك المسجد، حتى أنّ ابن العربي (٥٤٣هـ) اعتبر أنّ تخصيص الحكم بالمسجد الحرام جمود على الظاهر[٥]، ونحو ذلك من الأدلّة.

والذي توصّلتُ إليه هو جواز دخول غير المسلم لجميع المساجد والمشاهد ودور العبادة مطلقاً ـ عدا دخول خصوص المشركين للمسجد الحرام خاصّة ـ ما لم يلزم من ذلك هتكٌ لحرمة المسجد،

---

(١) الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٤٠٠؛ والخراساني، منهاج الصالحين ٢: ٤٥٢.

(٢) منهاج الصالحين ١: ٤١٤؛ وانظر: الصادقي، تبصرة الفقهاء ١: ٤٣٤.

(٣) أجوبة الاستفتاءات ١: ١٢٦.

(٤) انظر: منهج الصالحين ٢: ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

(٥) أحكام القرآن ٢: ٤٦٩.

أو توهين، أو تنجيس بناءً على عنوانيّة التنجيس في نفسه، فيجوز دخول المشرك وغيره لغير المسجد الحرام، كما يجوز دخول أهل الكتاب حتى للمسجد الحرام، ولا فرق في ذلك كلّه بين المسجد النبوي وغيره، وبين المساجد والمشاهد، كما لا فرق في الدخول بين الاستقرار والجلوس والمرور وأخذ شيء أو وضع شيء وغير ذلك، ويجوز مشاركة غير المسلم في بناء مسجد أو إصلاح بعض ما فيه.

بل إنّ منع دخول المشركين للمسجد الحرام قد يُبنى على الاحتياط اللازم؛ لقوّة احتمال أنّ المنع في الآية جاء عن مشاركاتهم في الحجّ وأمثاله، مما يُظهرون فيه مظاهر الشرك دون مطلق الدخول، ولهذا تحدَّثَت عن خوف العيلة، وهو ما تؤيّده بعضُ الروايات المتصلة بالسياق التاريخي للآية.

أمّا استدلالهم بنجاسة غير المسلم فلم تثبت، بل لم يثبت حرمة إدخال النجاسة للمسجد ما لم يلزم التنجيس (انتقال النجاسة للمسجد). وأمّا كونه هتكاً دائماً فهذا لا دليل عليه بنحو مطلق، بل الهتك أمرٌ عرفيّ يتغيّر تبعاً للأوضاع والأعراف وطبيعة سلوك غير المسلم حال دخوله المسجد. وأمّا كونه جنباً وأمثال ذلك، فهو قابل للحلّ من جهات، وبخاصّة بناءً على ما هو الصحيح من عدم كون الطهارات الثلاث عباديّةً، ولا تشترط فيها النيّة ولا قصد القربة. وأمّا ادّعاء أنّ الاقتصار على المسجد الحرام جمودٌ على الظاهر ـ كما قاله القرطبي ـ فغير صحيح إطلاقاً، فللمسجد الحرام خصوصيّات عديدة في الشرع، وقياس غيره عليه ليس بحجّة، بل برأيي هو يفتقد حتى لشروط القياس الصحيح عند من يؤمن بحجيّة القياس، إلى غير ذلك من المناقشات التي لا نطيل بعرضها هنا، فالموضوع خارجٌ عن دائرة بحثنا وإنّما أحببنا الإشارة إليه بالمناسبة.

هذا، وثمّة موضوع آخر، وهو ما بحثه الفقهاء في كتاب الجهاد حول وجوب الهجرة ـ مع المكنة ـ عن دار الكفر التي يعجز المسلمون فيها عن إظهار شعار الإسلام، والهجرة عن دار الخلاف كذلك، ومدى لزومها أو سقوطها خارج عصر النصّ (عصر الغيبة في التصنيف الإمامي)[1]، فهذا كلّه لم يعُد يصنّف من شؤون باب الحرب والسلم، فالأنسب إحالته من باب الجهاد إلى بابٍ آخر.

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: جواهر الكلام ٢١: ٣٤ ـ ٣٨.

وبهذا ظهر وجوب الجهاد الدفاعي بالشروط المتقدّمة الثابتة، وأنها شروط له وللابتدائي، فهي شروط الجهاد الفردية والعامة دون تمييز، غاية الأمر أنّه تسقط بعض هذه الشروط في إحدى صور الدفاع، وهي التلبّس بالهجوم من قبل العدو وإرادة الدفع الفعلي، على ما صار واضحاً.

المحور الثاني

الجهاد الابتدائي، الشرعيّة والإلزام

تمهيد

تتصل قضيّة الجهاد الابتدائي اتصالاً وثيقاً بقراءة الإسلام للعلاقة مع الآخر، فهذا الجهاد ـ بالمفهوم السائد في التراث الفقهي ـ يؤسّس لعلاقة الحرب مع غير المسلم، أو ما يسمّى بأصالة الحرب في الإسلام، فطبقاً للقول بوجوب الجهاد الابتدائي مرّةً على الأقل كلّ عام فإنّ المجتمع الإسلامي ـ ما دام قادراً ـ سيظلّ يعلن الحرب على الآخرين حتى لو لم يعلنوا هم الحربَ عليه، حتى أنّ الفقه الإسلامي تحفّظ ـ عند العديد من الفقهاء ـ على توقيع معاهدات سلام مع غير المسلم لمدّة تزيد في الحدّ الأقصى عن عشر سنوات، وهذا معناه أنّ الدولة الإسلامية ملزمة ـ حال القدرة ـ على شنّ هجمات متواصلة على الآخرين لا تنتهي سوى بإسلامهم أو قتلهم أو إخضاعهم.

من هنا، كان هذا الموضوع بالغ الحساسية والأهمية، ويشكل أهمّ مبدأ دستوري تقوم عليه العلاقات الدولية في الإسلام، ويتصل مباشرةً بالحريات الدينية في العالم، وقد استغلّه الكتّاب والباحثون الغربيون وغيرهم لتوجيه النقد على الإسلام وثقافته التي نعتت بالهجومية العدوانية، وكان جزءاً لا يتجزءاً من تكوين رهاب الإسلام أو ما يسمى بـ (الإسلاموفوبيا). ولا يعنينا نقدهم أو تجريحهم أو تهجّمهم إذا ثبت بالدليل المنطقي المعتبر أنّ الله أراد ذلك منّا فيما نفهمه من العقل والنصوص الدينية، إنّما المهم أن نبحث هذا الموضوع، الذي قلّما تعرّض الفقهاء القدامى لأصل شرعيّته؛ لهذا افترضوه واضحاً، ولا نجد عندهم كثير جدلٍ وكلام في مبدأ الجهاد الابتدائي أو جهاد الدعوة في الإسلام؛ من هنا، يمكن أن يُبحث هذا الموضوع مجدّداً من زاوية

فقهية اجتهادية تقرأ الأدلّة الشرعية، لتنظر في مديات دلالتها على هذا النوع من الجهاد.

والبحث في الجهاد الابتدائي يقع على مرحلتين: إحداهما تعريف هذا الجهاد وتحديد مفهومه ومقوله، كي لا يحصل التباس في النقطة التي يدور حولها البحث والتنقيب، وثانيهما في حكمه من حيث الشرعية وعدمها ومن حيث الوجوب وعدمه، وفي الإطار الثاني نبحث تارةً عن شرعية هذا الجهاد وكذلك دليل وجوبه، ثم نبحث مرّةً أخرى في الأدلّة على عدم شرعيته من رأس ووجود ما يمنع تسويغه في النصوص الدينية والأدلّة الفقهية.

الجهاد الابتدائي الدعوي التحريري، البُنية والمفهوم والحقيقة

يقصد بالجهاد الابتدائي، ابتداء المسلمين للكافرين بالحرب بهدفٍ واحد هو الدعوة إلى الإسلام وبذل الجهد لجعلهم مسلمين أو خاضعين للمسلمين، فإن كان الكفّار مشركين أو مطلق غير أهل الكتاب، وضعوا أمام خيارين هما: القتل أو الإسلام، وإن كانوا من أهل الكتاب وضعوا أمام خيارات ثلاثة: إما أن يسلموا، وإما أن يخضعوا ويصبحوا من أهل الذمّة فيدفعون الجزية، وإما أن يُقتلوا[1].

ولهذا السبب يسمّى هذا الجهاد أحياناً بجهاد الدعوة، وجهاد التحرير؛ لأنه يحرّر النفوس من الكفر، أي إنّ الهدف منه دعوة الكفار للإسلام، فسبب البدء به ليس اعتداء الكفار، بل كفرهم؛ فلتطهير الأرض من الشرك وبسط يد الإسلام على المعمورة ـ بحيث لو ظلّ الكفر ببعض أنواعه يبقى تحت هيمنة الإسلام ـ يقوم هذا الجهاد.

هذا هو المشهور المعروف في معنى الجهاد الابتدائي، وإن لم يفرد أكثر العلماء تعريفاً اصطلاحياً للجهاد في كتبهم الفقهية، بل لقد عدّه الفقهاءُ الجهادَ الأصليَّ في الإسلام، فيما ألحقوا به ـ إلحاقاً ـ الجهاد الدفاعي.

يقول الشيخ النجفي (١٢٦٦هـ): «لا ريب في أنّ الأصليّ منه قتال الكفار ابتداءً على الإسلام.. ويلحق به قتال من دهم المسلمين منهم، وإن كان هو مع ذلك دفاعاً..»[2].

---

(١) هذا ما يفهم من كلمات الكثير منهم، وانظر: جهاد الأمّة: ٧٣، ١٠٧، ١١٣.

(٢) جواهر الكلام ٢١: ٤.

ويقسّم الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ) الجهاد إلى خمسة أقسام، يعود أربعة منها في الحقيقة إلى الجهاد الدفاعي، فيما الخامس هو الابتدائي فيقول: «الخامس: جهاد الكفر والتوجّه إلى محالهم؛ للردّ إلى الإسلام، والإذعان بما أتى به النبي الأمي المبعوث من عند الملك العلام، عليه وآله أفضل الصلاة والسلام»[١].

ويقول الميرزا القمي (١٢٣١هـ): «وأما الحقيقة الفقهية، فالذي هو موضوع كتاب الجهاد في أكثر الكتب الفقهية، هو الجهاد مع الكفّار حال حضور الإمام وبإذنه، وكذا مع البغاة كذلك، وقد ذكروا حكم قتال من دهم من الكفّار بحيث يخاف منه على بيضة الإسلام والمسلمين من الاصطدام والاستيصال، فيه استطراداً...»[٢]، فهذا النصّ واضح في أن أحكام الجهاد المسطورة في أكثر كتب الفقه الإسلامي ترجع إلى غير الجهاد الدفاعي الذي يدهم فيه المسلمين عدوّ.

ومثل ذلك يقول الشهيد الثاني (٩٦٥هـ): «وهو أقسام: جهاد المشركين ابتداءً؛ لدعائهم إلى الإسلام.. والبحث هنا عن الأوّل، واستطرد ذكر الثاني [الدفاعي] من غير استيفاء..»[٣]، فالدفاعي جاء بحثه استطراداً أيضاً.

ويقول الشيخ المنتظري: «وقسّم الفقهاء الجهاد إلى قسمين: الجهاد الابتدائي، والجهاد الدفاعي، وأرادوا من الأوّل قتال المشركين والكفار لدعائهم إلى الإسلام والتوحيد والعدالة..»[٤].

ويقول ابن رشد الحفيد (٥٩٥هـ): «اتفق المسلمون على أنّ المقصود بالمحاربة لأهل الكتاب ـ ما عدا أهل الكتاب من قريش ونصارى العرب ـ هو أحد أمرين: إما الدخول في الإسلام، وإما إعطاء الجزية..»[٥].

وفي كتاب الفتاوى الهندية للشيخ نظام ـ وهو من كتب الحنفية ـ جاء: «كتاب السير.. الباب الأوّل: في تفسيره شرعاً وشرطه وحكمه، أما تفسيره، فالجهاد هو الدعاء إلى الدين الحقّ والقتال

---

(١) كشف الغطاء ٤: ٢٨٩.

(٢) جامع الشتات ١: ٣٦٨.

(٣) الروضة البهيّة ٢: ٣٧٩.

(٤) دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة ١: ١١٥، وانظر له: نظام الحكم في الإسلام: ٥٨.

(٥) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ١: ٣١٢.

مع من امتنع وتمرّد عن القبول، إما بالنفس أو بالمال..»[١].

وقال الحصكفي (١٠٨٨هـ) في تعريف الجهاد: «الدعاء إلى الدين الحق وقتال من لم يقبله»[٢].

وغير ذلك من الكلمات[٣].

من هنا، نلاحظ على العديد من الفقهاء أنّه عندما عرّف الجهاد في مقدّمة بحثه في كتاب الجهاد لم يعرّف سوى الجهاد الابتدائي، ولا أقل من التركيز عليه أكثر[٤]؛ مما يشي بأنّ المرتكز في وعيهم أنّه هو المفهوم الأصيل للجهاد، الأمر الذي يعيد تشكيل تصوّرنا عن الوعي الفقهي لمفهوم الجهاد، وأنّ الجهاد الابتدائي إنّما غُيّب بسبب ضعف قدرات المسلمين عن الحرب، لا بسبب عدم وجود مفهوم له في الفقه الإسلامي، وهذه نقطة بالغة الأهمية.

وقد جاء التعبير بـ«الجهاد الابتدائي أو جهاد الدعوة أو جهاد التحرير أو جهاد الطلب» متأخّراً بين الفقهاء والباحثين، ولم يكن هذا المصطلح رائجاً، إنما كانت معانيه تُفهم من خلال كلامهم، وإذا تمّ البناء على وجوب هذا الجهاد من جهة وعدم اشتراطه بحضور المعصوم من جهةٍ أخرى، بناءً على ما ذهب إليه جماعة من المتأخرين[٥]، والقول باشتراطه كلّ عام مرّةً، ينفتح بحث هام جداً نسمّيه: أصالة الحرب أو أصالة السلم في الإسلام، وهو المبدأ الأوّل في العلاقات الدولية في الفقه الإسلامي؛ إذ طبقاً لهذه الأحكام الثلاثة قد يقال بأصالة الحرب، وأنّ السلم يحتاج إلى عنوان طارئ هو المعاهدة أو الذمّة أو.. وعليه فبحث الجهاد الابتدائي من أهمّ مباحث فقه الجهاد والعلاقات الدوليّة في الإسلام.

وقد أخذ مفهوم هذا الجهاد بالتحوّل لدى بعض الفقهاء والباحثين في القرن العشرين شيعياً

---

(١) الفتاوى الهندية ٢: ١٨٨.

(٢) الدرّ المختار ٤: ٢٩٦.

(٣) انظر ـ على سبيل المثال ـ: تقي الدين النبهاني، الشخصيّة الإسلاميّة ٢: ١٤٦ ـ ١٤٧.

(٤) انظر: الفتاوى الهندية ٢: ١٨٨؛ ومواهب الجليل ٤: ٥٣٥ ـ ٥٣٦؛ والآبي الأزهري، الثمر الداني: ٤١١؛ وجواهر الإكليل ١: ٢٥٠؛ وجامع المقاصد ٣: ٣٦٥؛ و..

(٥) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٦٤ ـ ٣٦٦؛ ودراسات في ولاية الفقيه ١: ١١٧ ـ ١٢١؛ وأجوبة الاستفتاءات ١: ٣٣١؛ والتبريزي ـ كما يستوحى منه ـ في صراط النجاة ٣: ٣٥٩؛ ومثله: فضل الله، المسائل الفقهيّة ١: ٢٧.

وسنياً، مثل القول: إنّه الجهاد حال منع الدولة الكافرة من نشر الإسلام فيها، فيكون جهاداً لتحقيق الحرّية أو دفاعاً عن حقوق الإنسان في المعتقد، أو دفاعاً عن التوحيد، أو تحريراً للإنسان من عبودية غير الله، أو ممارسةً للأبوّة المشفقة على الناس لهدايتهم وغير ذلك[١]، **مما يرجع إلى ما يسمّى في عُرف الدراسات القانونية الدولية بالتدخل الإنساني،** مع الالتفات إلى وجود بعض ملامح هذه التحليلات في كلمات بعض العلماء السابقين، مثل ابن تيمية الحراني[٢]، ثم ظهر من لم يقبل هذا التحويل لمفهومه فأخذه كما هو أو رفضه مطلقاً[٣].

أوّلاً: نظريّة شرعية الجهاد الابتدائي ووجوبه

يكاد وجوب الجهاد الابتدائي ـ فضلاً عن شرعيّته ـ أن يكونا من مسلّمات الفقه الإسلامي،

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: سيد سابق، عناصر القوّة في الإسلام: ٢١٠ ـ ٢١١، وله كلام في الفتنة عن الدين ص٢٢٢؛ ومحمد عزة دروزة، الجهاد في سبيل الله: ٤٨؛ وأحمد شلبي، الجهاد والنظم العسكريّة في التفكير الإسلامي: ٥٨ ـ ٦٢؛ ومطهري، الجهاد وحالاته المشروعة في القرآن: ٧، ٢١، ٣١ ـ ٣٨، ٤٢ ـ ٤٤؛ وعلي عبدالحليم محمود، ركن الجهاد أو الركن الذي لا تحيا الأمة إلا به: ٧١؛ وصادق خلخالي، زاد المعاد في أحكام الجهاد: ٣٥ ـ ٣٧؛ وكامل سلامة الدقس، آيات الجهاد في القرآن الكريم: ٨١ ـ ٩٠؛ ووهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ٩٠ ـ ٩٤؛ ١٢٥؛ وإن كان في بعض عباراته بعض الغموض في تحديد موقفه؛ والميزان في تفسير القرآن ٢: ٦٤ ـ ٦٩، ٤: ١٦٤؛ والمنار ١٠: ٢٨١؛ وفي ظلال القرآن ٣: ١٦٣٣؛ ودراسات في ولاية الفقيه ١: ١١٥ ـ ١١٦؛ و ٢: ٧١١؛ والأمثل ٢: ٢٦ ـ ٢٩، و٥: ٤٢٦؛ وما وراء الفقه ٢: ٣٧٣ ـ ٣٧٤؛ ومحمد فرج، المدرسة العسكريّة الإسلاميّة: ٨٧ ـ ٨٨؛ و..

(٢) انظر: ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية: ١٦٠.

(٣) وهم كثر، يظهرون من خلال الإحالات والهوامش في هذا البحث، وانظر: الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ١: ٥٩٧ ـ ٦٠٤؛ هذا وقد ذُكر أن الدفاعية في الحروب الإسلامية مقولة غزت كتّاب التاريخ الإسلامي والنبوي المتأخرين، وغيرهم، ومنهم: عبدالرحمن عزام في كتابه: الرسالة الخالدة، وأحمد أمين ومحمد حسين هيكل في كتابيهما المعروفين، ومحمد حسين فضل الله في كتابه: الجهاد، ومحمد مهدي شمس الدين في كتابه: جهاد الأمّة، وصالحي نجف آبادي في كتابه: جهاد در إسلام، ومحمد سعيد رمضان البوطي في كتابه: الجهاد في الإسلام، وجودت سعيد في حوار لمجلة الحياة الطيبة معه، ومحمد عزة دروزة في كتابه: الجهاد في سبيل الله، والحكيم، والعقاد، وشيث خطاب، والشرقاوي، وعبدالحميد جودة السحار، وغيرهم كثير، وانظر أيضاً: الزايد، فيما ينقله عنه صالح اللحيدان في كتاب الجهاد في الإسلام: ١٠٤.

سوى كلمات قليلة توحي بعكس ذلك، كما فيما ينسب إلى الإمام الثوري وابن شبرمة، وابن عمر، وعطاء، وعمرو بن دينار... من عدم وجوب غير الدفاعي[1]، وهو يحتمل مشروعية الابتدائي، وسقوط وجوبه فقط. وقد بلغ وضوح الأمر حداً أنّ الفقهاء لم يبذلوا جهداً مركّزاً للبرهنة عليه، وكأنهم اتفقوا على أنّ نصوص الكتاب والسنّة عندما تحدّثت عن الجهاد إنما قصدت هذا النوع منه؛ لذلك لم يجدوا حاجةً للبرهنة عليه بعنوانه، إذ أصل وجوب الجهاد في الإسلام من الواضحات التي يعرفها كلّ من قرأ الإسلام بمصادره، حتى قال الإمام الشوكاني (١٢٥٠هـ): «أما غزو الكفار، ومناجزة أهل الكفر، وحملهم على الإسلام، أو تسليم الجزية، أو القتل، فهو معلوم من الضرورة الدينية، ولأجله بعث الله رسله..»[2].

ولا بدّ لنا من بحث هذا الموضوع؛ إذ في ضوئه يُفهم باب الجهاد بأكمله، ويُعرف لماذا عندما تحدّثوا عن شروط الجهاد حصروها بالابتدائي؟ إذ إنهم كانوا يرون الدفاعيّ على الهامش غير مركّز عليه ـ بالدرجة عينها ـ في الكتاب والسنّة؛ من هنا، لا بدّ لنا من ذكر أدلّة الجهاد الابتدائي، وتناولها بجديّة أكبر، لنرى ما توصلنا إليه، وهي:

أدلّة نظريّة شرعيّة الجهاد الدعوي، استعراض وتقويم

١ ـ المستند القرآني لنظرية الجهاد التحريري الدعوي

في سياق المستند القرآني، يمكن تقريب الاستدلال من خلال عدّة بيانات:

١.١. النصوص القرآنية الخاصّة المشرعنة للجهاد الابتدائي

البيان الأوّل: الاستناد إلى آيات خاصّة اعتبرت ظاهرةً في تشريع الجهاد الابتدائي، وقد ركّز

---

(١) انظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ٨٦ ـ ٨٧؛ وأكبر الظنّ أنّ الزحيلي فهم من هذا القول الذي يرى الجهاد تطوّعاً إلا لدفع الأعداء.. أنّهم لا يوجبون الجهاد، لهذا علّق بأن القول بالتطوّع غير صحيح.. والذي يبدو أنهم يقولون بوجوب الجهاد الدفاعي دون الابتدائي؛ فإنّه تطوّع، فهم لا ينكرون الابتدائي، ولا يقولون بمحض الدفاعية، كما لا ينكرون أصل الوجوب، وبهذا تسجّل الملاحظة عينها على ظافر القاسمي ونجيب الأرمناني، فانظر: الجهاد والحقوق الدوليّة العامة في الإسلام: ١٧٥.

(٢) كتاب السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار ٤: ٤٨٨.

عليها أنصار نظريّة جهاد الدعوة[١]، وأبرزها هو الآتي:

الآية الأولى: وهي آية السيف كما يسمّيها بعضهم، قوله تعالى: ﴿**قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ**﴾ (التوبة: ٢٩).

فهذه الآية تأمر شديداً بالقتال، وهي من أواخر آيات الجهاد، ولا ترى غايةً لتوقف الحرب سوى إعطائهم الجزية، أي خضوعهم لسيطرة المسلمين، وإلا تواصلت الحرب معهم، اعتدوا على المسلمين أم لم يعتدوا، وبهذا الفهم للآية غصّت كلمات العلماء هنا بلا حاجة لنقلها، وقد فهم العديد منهم أنّ الجزية في الآية وضعت عقوبةً من الله تعالى على أهل الكتاب؛ لعنادهم الحقّ، وكفرهم بما جاء به الرسولﷺ[٢]، وقد استدلّ بعض الفقهاء بهذه الآية للسماح بقتل الشيوخ والعجزة، حتى لو لم يكن لهم رأي ولم يقاتلوا المسلمين، نظراً لإطلاق الآية هنا[٣]؛ بل تخطى بعضهم إلى احتمال أنّ الغاية في الآية غايةٌ لوجوب مقاتلة أهل الكتاب، فتفيد سقوط وجوب مقاتلتهم عند إعطائهم الجزية، وهذا لا يمنع عن جواز مقاتلتهم ولو قدّموها، ومن ثم فالآية لا تمانع من الإطاحة بوجود أهل الكتاب من العالم حتى لو استعدّوا لتقديم الجزية[٤]، وهو ما يخالف ما ذكره مثل النووي من أنّ الآية وضعت نهايةً للإباحة[٥].

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾ (التوبة: ٥).

فهذه الآية صريحة في الدلالة على أنّ المشركين يُقاتَلون وبشدّة حتى تتحقّق منهم التوبة

---

(١) لمزيد من الإطّلاع، انظر: الشيخ عبدالله بن عبدالزايد فيما ينقله عنه صالح اللحيدان في كتاب: الجهاد في الإسلام بين الطلب والدفاع: ١٠٢ ـ ١١١؛ وياسين سويد، الفن العسكري الإسلامي: ٤٦، ٦٢ ـ ٦٣؛ وبسام العسلي، المذهب العسكري الإسلامي: ٣٠؛ حيث استدل بآيات سورة براءة؛ وحسين الحاج حسن، النظم الإسلامية: ٤٧٦ ـ ٤٧٨؛ و..

(٢) انظر: المقنعة: ٢٦٩؛ وإيضاح الفوائد ١: ٣٨٩؛ وكلانتري، الجزية وأحكامها: ١٤.

(٣) انظر: الخلاف ٥: ٥٢٠.

(٤) دراسات في ولاية الفقيه ٣: ٣٦٦ ـ ٣٦٧؛ والجوهر النقي ٩: ١٨٤؛ وابن حزم، الإحكام ٧: ٩٠٤.

(٥) المجموع ١٩: ٤١٧؛ وانظر: المغني ١٠: ٥٧٧؛ والشرح الكبير ١٠: ٦٠٣.

المتجلّية تماماً في إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، والذي هو تعبير كنائي عن إسلامهم، ففي الآية بيانٌ للغائية المرسومة للجهاد، كما أنّ فيها مفاداً شرطياً، وهو أنّهم إذا أسلموا خلّيَ سبيلهم، ومعنى ذلك ـ بمقتضى مفهوم الشرط ـ أنهم إذا لم يسلموا فلا تخلية لسبيلهم، بل الحرب والأخذ والقبض عليهم يبقى سائراً سارياً، إمّا على نحو الوجوب كما هو ظاهر كلمات العلماء أو على نحو الإباحة من خصوص هذه الآية، كما هو ظاهر الشربيني في مغني المحتاج[1]؛ فالآية من الآيات الواضحات على هذا الحكم هنا، وأنّ قتالهم لكفرهم، وهذه هي روح الجهاد الابتدائي[2].

وباجتماع هاتين الآيتين قد نفهم بعض مبرّرات الحكم المعروف بين الفقهاء في التمييز بين أهل الكتاب وغيرهم؛ فإنّ الآية الأولى التي تحكي عن أهل الكتاب ـ عندهم ـ جعلت منتهى الحرب إعطاء الجزية، ومن الواضح أنّ دخولهم في الإسلام يوقف الحرب بالتأكيد، فإذا كانت الجزية توقفها فالإسلام يفعل ذلك بطريق أولى، مما يجعل الاحتمالات في حقّ أهل الكتاب ثلاثة: القتل أو الإسلام أو الجزية، وهي تعبير آخر عن صيرورتهم أهل ذمّة أو معاهدين خاضعين.

أما في الآية الثانية، وهي الآية التي يتركّز خطابها في المشركين، فهي تجعل منتهى الحرب التوبة، أي الإسلام، مما يجعل الخيارات المطروحة في موضوع المشرك أقلّ: إما القتل أو الإسلام، وهذا ما يطابق ـ كما أسلفنا ـ وجهة النظر الفقهيّة السائدة.

وأكثر من ذلك، حيث ذهب المتمسّكون بهذه الآيات إلى اعتبارها ناسخةً نسخاً تاماً لكافّة الآيات التي تتحدّث عن الجدال بالتي هي أحسن والدعوة إلى سبيل الإسلام بالحسنى والكلمة الطيبة وأنّه لا إكراه في الدين والحث على الصلح والسلم، إلى غيرها من المفاهيم السلمية، فتكون بتمامها منسوخةً، مما يعزّز كون الأصل في معاملة الكافرين هو الشدّة والقتال دون اللين والحوار

---

(١) مغني المحتاج ٤: ٢٠٩.

(٢) انظر فهمهم لهذه الآية بهذه الطريقة تقريباً في مثل: الخلاف ١: ٦٩٠؛ والمبسوط ٢: ٥١؛ والروضة البهية ٢: ٣٨٠؛ وكتاب الأم ١: ٢٩٣؛ والمحلّى ١١: ١٩٦؛ وبداية المجتهد ونهاية المقتصد ١: ٣١١؛ والميزان في تفسير القرآن ٩: ١٥١ ـ ١٥٢؛ والأمثل ٥: ٥٣٥ ـ ٥٣٦، رغم أنه في موضع آخر فهم اختصاص الآية بالمشركين العدوانيّين، فانظر: الأمثل ١٨: ٢٥٤؛ وجامع البيان ٥: ٢٧١ ـ ٢٧٢؛ والجصاص، أحكام القرآن ٣: ١٠٥؛ وابن العربي، أحكام القرآن ٢: ٤٥٦؛ والجامع لأحكام القرآن ٨: ٧٤؛ والغرناطي، التسهيل لعلوم التنـزيل ٢: ٧١؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٦٠.

الحسن وما شابه ذلك.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿**وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ للهِ فَإِنِ انتَهَواْ فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ**﴾ (البقرة: ١٩٣).

بل الأرفع منها دلالةً قوله: ﴿**وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ للهِ فَإِنِ انتَهَوْاْ فَإِنَّ اللهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**﴾ (الأنفال: ٣٩).

فهذه الآية تضع حدّاً للحرب، وهو «ارتفاع الفتنة»، والمراد بالفتنة ـ كما ذهب إليه أكثر المفسّرين من الصحابة والتابعين، كابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة وزيد بن أسلم وغيرهم ـ الشرك، وهو المعروف أيضاً، أو الكفر كما ذكره جماعة[١]، ومعناه أنّه يجب عليكم قتالهم كي لا

(١) استند عدد من الفقهاء والمفسّرين لهذه الآية هنا وفسّروا الفتنة بالكفر أو الشرك أو ذكروه وطرحوه، فراجع: زبدة البيان: ٣٠٩؛ ودراسات في ولاية الفقيه ١: ١١٦؛ و ٣: ٣٧٥؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٦٠؛ وكتاب الأم ٤: ١٨١ (ينقل ذلك)، و ٣٠٣، و٧: ٣١٩؛ والسرخي، المبسوط ١٠: ٢، و٢٦، و٢٦: ١٣٢؛ وبداية المجتهد ١: ٣٠٦؛ والمازندراني، شرح أصول الكافي ١٢: ٢٦٧؛ وبحار الأنوار ٢٠: ٣٢١؛ وعمدة القاري ١٨: ١٠٨؛ وتفسير العياشي ٢: ٦٠ ـ ٦١؛ وتفسير القمي ١: ٢٧٨؛ وتفسير التبيان ٢: ١٤٧ ـ ١٤٨، و ٥: ١٢٠ ـ ١٢١؛ والكشاف ١: ٣٤٢، و٢: ١٥٧؛ وجوامع الجامع ١: ١٩٠، و ٢: ٢٤؛ ومجمع البيان ٢: ٣١ ـ ٣٢، و٤: ٤٦٦؛ والراوندي، فقه القرآن ١: ٣٤٣، ٣٤٥؛ والطريحي، تفسير غريب القرآن: ٥٥١؛ وتفسير الأصفى ١: ٤٣٨؛ والميزان ٢: ٦٢ ـ ٦٣؛ وتفسير شبّر: ٦٨، ١٩٤؛ والأمثل ٢: ٢٢ ـ ٢٥، و٥: ٤٢٦؛ وتفسير مجاهد بن جبر ١: ٩٨ (وإن جعل المقاتلة لمن يقاتلنا فقط)؛ وتفسير مقاتل بن سليمان ١: ١٠١، و٢: ١٧؛ وتفسير الثوري: ١١٩؛ والشافعي، أحكام القرآن ٢: ٥١؛ وتفسير الصنعاني ١: ٧٣؛ وجامع البيان ٢: ٢٦٤ ـ ٢٦٧، و٩: ٣٢٧ ـ ٣٣٠ (وان نقل من فسّر الفتنة بالامتحان و..)؛ وتفسير ابن أبي حاتم الرازي ١: ٣٢٧، و٥: ١٧٠١؛ والنحاس، معاني القرآن ١: ١٠٨، و٣: ١٥٤ ـ ١٥٥؛ والجصّاص، أحكام القرآن ١: ٣١٦، و٣: ٦٥، ١٤٧؛ وتفسير السمرقندي ١: ١٥٤، ٤٢٠، و٢: ٢١؛ وتفسير ابن أبي زمنين ١: ٢٠٥، و ٢: ١٧٧؛ وتفسير الثعلبي ٢: ٨٩، و٤: ٣٥٦؛ وتفسير الواحدي ١: ١٥٥، ٤٤٠، وتفسير السمعاني ١: ١٩٣، و٢: ١٦٥؛ وتفسير البغوي ١: ١٦٢، و٢: ٢٤٨؛ وتفسير النسفي ١: ٩٤، و٢: ٦٥؛ وابن العربي، أحكام القرآن ١: ١٤٦، ١٥٤ ـ ١٥٧ (واحتمل أن يراد أن لا يفتن أحد عن دينه من المسلمين في ج٢: ٣٩٩، واستعرض هذا الاحتمال وغيره ابن عطية الأندلسي في المحرّر الوجيز ٢: ٥٢٧، ٥٢٨)؛ وزاد المسير ١: ١٨٢، و٣: ٢٤٣؛ والجامع لأحكام القرآن ٢: ٣٥٣ ـ ٣٥٥، و٦: ٢١٣، و٧: ٤٠٤؛ وتفسير البيضاوي ١: ٤٧٧، و٣: ١٠٨؛ والتسهيل لعلوم التنزيل ٢: ٦٥ ـ ٦٦؛ وتفسير البحر المحيط ٢: ٧٥ ـ ٧٦، و٤: ٤٨٩؛ وتفسير ابن كثير ١: ٢٣٤؛ والفيروزآبادي، تنوير المقباس: ٢٦ ـ ٢٧، ١٤٨ (لكنه خصّصها

يكون هناك شركٌ.

والملفت في الآيتين أن تعبير «فتنة» قد ورد نكرةً في سياق النفي، أي أنّه يجب عليكم القتال إلى أن ينعدم الشرك في الأرض مطلقاً، فلا يبقى مظهرٌ له؛ إذ النكرة في سياق النفي تفيد العموم في لغة العرب، بل تفيد شمول تمام معاني الفتنة أيضاً[1]، بل تكملة الآيتين توضح المطلوب أكثر؛ حيث إنها تتحدّث عن صيرورة الدين لله، بمعنى أنّ الغاية ليست محض القتل وسفك الدماء، بل صيرورة الإسلام هو الدين الظاهر الغالب، وهذا كلّه كلام صريح في أنّنا إنّما نحاربهم لا لأنهم اعتدوا أو لم يعتدوا فحسب، بل لكي يزول الشرك ويعلو صوت الإسلام غالباً عالياً.

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿**كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِندَ الله وَعِندَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُواْ لَكُمْ فَاسْتَقِيمُواْ لَهُمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ**﴾ (التوبة: ٧).

فهذه الآية تؤسّس أحد المبادئ في معاهدة المشركين، وهو سقوط تمام المعاهدات معهم، فلا عهد لهم ولا سلام معهم، ومعنى ذلك أنّ الأساس معهم ـ طبقاً لأواخر ما نزل في الجهاد ـ هو عدم العهد، فيكون العهد أمراً ثانوياً طارئاً يراه حاكم المسلمين لضرورات وحالات استثنائية، لا أنّه الأصل الذي تقوم عليه العلاقة مع المشرك، إذاً، فلا عهود معهم، ولا معنى لذلك إلا أن يحارَبوا أو يغدوا مسلمين. والآية رتبت الحكم على وصف المشرك دون أن تزيد قيداً آخر، مما يجعلها في صيغة الإخبار تقريباً عن أنّ المشركين بعد اليوم إلى يوم القيامة لن يحفظوا عهداً ولن يفوا بوعد، وهذا ما يؤكّده تاريخ العلاقة بين المسلمين والمشركين على امتداد الزمن إلى اليوم.

أما ذيل الآية، فهو يطالب المؤمنين بالمحافظة على عهدٍ واحد فقط وقع مع الجماعة التي اتفقوا معها عند المسجد الحرام، فهذه الجماعة الخاصّة يطالب الله المؤمنين بالوفاء بعهدهم معها ما داموا وفوا بالعهد، فهذا هو العهد الوحيد الواجب الوفاء به، فهذا الاستثناء لا يبطل القاعدة في صدر

بالشرك في الحرم لا مطلقاً)؛ وتفسير الثعالبي ١: ٤٠٣، و٣: ١٣٢ ـ ١٣٦؛ والإتقان ٢: ٩٥؛ والدر المنثور ١: ٢٠٥؛ وتفسير أبي السعود ١: ٢٠٤، و٤: ٢١؛ وفتح القدير ١: ١٩١ ـ ١٩٣، و٢: ٣٠٨ (وإن ذكر الفتنة عن الدين)؛ وروح المعاني ٢: ٧٦، و٩: ٢٠٧؛ وتيسير الكريم الرحمن: ٨٩، ٣٢١؛ وأضواء البيان ٤: ٧٩، و٥: ٢٨٩، ٥٥٩ ـ ٥٦٠، و٦: ١١٨، و٧: ٥٤٥؛ وما وراء الفقه ٢: ٣٧٤؛ و..

(١) لاحظ: ابن عاشور، التحرير والتنوير ٢: ٢٠٣ ـ ٢٠٦.

الآية، بل يؤكّدها.

وقد عزّز أصحاب هذا الاتجاه[١] تفسيرهم لهذه الآية بما تلاها من آية: ﴿**كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُواْ فِيكُمْ إِلاًّ وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونكُم بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ**﴾ (التوبة: ٨)، فهي تؤكّد عدم استحقاق المشركين بعد اليوم للعهد، والسبب في ذلك ـ كما يخبرنا الله سبحانه ـ أنّهم لا يفون بالعهود ولا يفوّتون فرصةً للانقضاض على المسلمين، فهذا إنباءٌ إلهي إلى يوم الدين أنّ هذه الفئة من الناس لا أمان لها ولا عهد، إذاً فلا سبيل معهم سوى الحرب إلى أن يسلموا.

الآية الخامسة: قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ قَاتِلُواْ الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُواْ فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ**﴾ (التوبة: ١٢٣)؛ فهذه الآية صريحة في أنّ الحرب هنا ليست لردّ العدوان أو الحرابة، بل لفتح البلاد، فهي تقول بوجوب قتال من يلي المسلمين منهم، بحيث يُبدأ بالأقرب فالأقرب، من هنا أشار بعض المفسّرين ـ كالقرطبي وابن كثير وغيرهما[٢] ـ إلى أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قد طبق هذه الآية بأن بدأ بالعرب، ثم لما استسلمت له أقاليم الجزيرة، بدأ بالروم والفرس وهكذا[٣].

وقد ذكر بعض الباحثين أنّ بعض أئمّة الزيدية والأحناف يذهبون في الجهاد إلى قولٍ مفصِّل، وهو أنّه لو كانت هناك حدود متصلة بين دار الكفر ودار الإسلام كان الأصل هو الحرب، بينما لو لم تكن هناك حدود متصلة كما لو كانت بعيدة بلاد الكفر عن بلاد الإسلام أو تفصلها عنها بحارٌ ومحيطات أو صحارٍ ومفازات شاسعة، فالأصل هنا عدم القتال إلا إذا اعتدوا بالفعل أو أساء هذا البلد غير المسلم للمسلمين فيه، فيحارَب، وقد تبنّى هذا الرأي الباحث السوري الدكتور إحسان الهندي (مولود عام ١٩٣١م)[٤]. ولعلّ هذا الرأي مرجعه إلى الأخذ بهذه الآية الخامسة بالخصوص أساساً في شرعنة الجهاد الابتدائي، أو يكون هذا التفصيل على أساس

---

(١) انظر: البرّاك، ردود على أباطيل وشبهات حول الجهاد: ٨١؛ والميزان ٩: ٤٠٤.

(٢) راجع ـ وإن لم يُفهم منه الابتدائية ـ: تفسير القرطبي ٢: ٣٥٠ و٨: ٢٩٧؛ وابن العربي ١: ١٤٥؛ وابن كثير ٢: ٤١٦؛ و..

(٣) انظر: ردود على أباطيل وشبهات حول الجهاد: ٨٢ ـ ٨٤.

(٤) انظر: الهندي، أحكام الحرب والسلام في دولة الإسلام: ١٢٥ ـ ١٢٦.

احتماليّة عدوان القريب الملاصق، فيكون ضرباً من الدفاع بالمعنى الأعمّ أو الحرب الوقائيّة.

كانت هذه أهمّ الآيات الكاشفة عن معيارية الكفر في شنّ الحروب في الإسلام، وأنّ استراتيجية الجهاد في القرآن إنما هي استراتيجية دعويّة بامتياز.

وقفات تحليلية نقديّة مع نصوص جهاد الطلب في القرآن الكريم

هذا البيان للاستدلال القرآني على شرعية الجهاد الابتدائي يواجه مجموعةً من الملاحظات، أبرزها:

أ. نفي الآيات لبعضها وفق فهم المستدلّين!

إنّ آية الجزية التي استدلّوا بها على الجهاد الابتدائي بملاك الكفر تبطل نظريّة أصحابها؛ لأنّها تجعل منتهى الحرب، ليس الإسلام وإزالة الكفر من على وجه الأرض، بل خضوع الطرف الآخر لنظام الجزية، ونظام الجزية يجامع بقاء الكفر في العالم، فكيف يمكن أن تلتئم أجزاء هذه النظرية التي ترى الحرب في الإسلام بملاك الكفر دون الحرابة، مع آية الجزية التي تقبل انتهاء الحرب بإخضاعهم ولو لم يسلموا؟ فأين هو تحقق الملاك؟ وكيف كانت الحرب مقدّمةً له؟[1].

وهذه الملاحظة دقيقة من جانبٍ دون آخر، فهي دقيقة من حيث إفساد نظريّة الكفر في الحرب، لكنّ ذلك لا يساوق إبطال الجهاد الابتدائي، وبعبارةٍ أخرى يجب التمييز بين أمرين هنا هما: شرعية الجهاد الابتدائي، ورجوع ملاك هذا الجهاد إلى نشر الدعوة وإبادة الكفر، فآية الجزية ـ بالبيان الذي تقدم للمستدلّ ـ تفيد في إبطال أيّ تصوّر يقول بأنّ غاية الحرب في الإسلام إبادة الكفر تماماً، إلا أنّها لا تبطل أساس الجهاد الابتدائي لهيمنة الإسلام على العالم بالقوّة بقطع النظر عن تحديد ملاك هذه الحرب، فإذا كانت الآية قد رأت نهاية حرب اليهود والنصارى في دفعهم الجزية لا في ردّ عدوانهم فهي تدلّ على شرعية الابتدائي حتى لو لم نستطع البرهنة بها على تحديد ملاك الحرب.

بل يمكن الترقي أكثر بالقول: إنّ القول بأنّ ملاك الحرب هو الكفر دون الحرابة يحتمل معنيين: أحدهما كون الكفر لوحده سبباً لاندلاع الحرب، سواء كان يهدف من الحرب إلغاء

(١) فضل الله، كتاب الجهاد: ٢١٢؛ وجهاد الأمّة: ٢٤٠ ـ ٢٤١.

الكفر أو إبقاءه مع هيمنة الإسلام مادياً عليه. ثانيهما: كون الكفر سبباً للحرب بمعنى إرادة إلغائه من وراء قيامها؛ فعلى التفسير الثاني تصحّ الملاحظة المذكورة، أما على التفسير الأوّل فلا، بل قد يدّعي الطرف القائل بملاك الكفر أنّ إبقاء أهل الكتاب لا ينافي كون الجهاد لدعوتهم إلى الإسلام لا لردّ عدوانهم، وذلك أن خضوعهم للدولة الإسلامية يمثل مقدّمةً رئيسة لنشر الإسلام في أوساطهم ـ كما يقول الرازي وابن العربي وغيرهما[1] ـ ومعه يصحّ أن يقال: إن الجهاد كان طريقاً لنشر الدعوة، إما فوراً كما هي الحال مع المشرك، أو عبر الواسطة كما في حالة أهل الكتاب.

وعلى أيّة حال، فلا تلغي المناقشة المذكورة ـ لوحدها ـ طبيعة استدلال المستدلّ بآية الجزية على شرعية الجهاد الابتدائي، ولسنا نحتمل كثيراً أن يقصد هذا المستدلّ قتل تمام الكافرين، فإنّ نظام الذمّة الذي يُبقي على ديانات أهل الكتاب من واضحات الفقه الإسلامي بمذاهبه.

من هنا نتحفّظ على فعل من خلط في تحليل كلمات العلماء بين عدم جعلهم القتل أصلاً في التعامل مع الكفّار، وبين كون القتال أصلاً في علاقتنا بهم؛ فهذا خلط بين موضوعين[2]، وكلمات مثل ابن تيمية واضحة في هذا التمييز[3].

يضاف هنا أنّ السيد الخوئي حاول رفع معيارية الكفر في آية الجزية بأنّ القرآن فرّق بين المشركين وأهل الكتاب، فالمشرك يحارب بسبب كفره، دون أهل الكتاب الذين لا بدّ أن يصدر منهم شيء حتى يحاربوا، كحربهم للمسلمين أو كعدم إعطائهم الجزية، فعدم إعطاء الجزية بمثابة فعل يقوم المسلمون بردّ الفعل عليه وهو الحرب، وهذا ما تريده آية الجزية[4].

لكن هذا الكلام غير واضح، فإن دفع الجزية كناية عن الخضوع والنزول تحت سيطرة المسلمين، وهناك لا معنى لفرض وجود طرف آخر يقوم بفعل ونحن نردّ عليه، وإلا فهل يأمر

---

(١) ابن العربي، أحكام القرآن ٢: ٤٨٢ ـ ٤٨٣؛ والتفسير الكبير ١٦: ٢٧؛ وتفسير المراغي ٤: ٩٥؛ والمنار ١٠: ٢٨٩؛ والتفسير المنير ١٠: ١٧٨.

(٢) وقع في ذلك ظافر القاسمي لدى تحليله كلمات مثل ابن الصلاح الشهرزوري، فانظر له: الجهاد والحقوق الدوليّة العامّة في الإسلام: ١٧٦ ـ ١٧٨؛ وكذلك قفز وهبة الزحيلي من نصّ شبيه للشربيني (مغني المحتاج ٤: ٢١٠)، إلى فهم مبدأ الدفاعية المحضة، فانظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ٨٩ ـ ٩٠.

(٣) انظر: السياسة الشرعيّة: ١٦٠.

(٤) انظر: البيان: ٢٨٩؛ ومحمد باقر الحكيم، علوم القرآن: ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

الإسلام ـ عند السيد الخوئي ـ بمحاربة أهل الكتاب فقط لأجل الحصول على المال؟! وهل صحيح ما ذكره القرطبي وغيره من أنّ الأمر بمنع المشركين من دخول الحرم الذي فيه خوف الفقر والعيلة عوّضهم الله عنه بالتزامه بقانون الجزية[١]، رغم أنه لا يوجد دليل على الربط بين الآيتين؟! وهل هو تفسير عقلائي أن نعتبر عدم إعطاء مجتمع بشري معين أموالاً لنا دون أن يكون قد فعل شيئاً ضدّنا بمثابة فعل فيما محاربتنا له هو ردّ الفعل، دون ملاحظة مبرّرات أخرى؟!

ب ـ التمييز في الآيات بين صيغة القتل والمقاتلة

إنّ آية الجزية وكثيراً من آيات الكتاب وردت بصيغة «المقاتلة» دون «القتل»، فلم تقل: اقتلوا، بل قاتلوا، وهناك فرق لغوي بينهما، فالأولى بمعنى وجود من بدأ الحرب لتصحّ صيغة المفاعلة؛ فيما الثانية لا تفترض ذلك، مما يجعل أيّ آية فيها صيغة المقاتلة ظاهرة في رفع العدوان، وبدء الطرف الآخر بالحرب مسبقاً، فلا تدلّ على شرعية الجهاد الابتدائي[٢]. وقد حاول بعض الفقهاء أن يستفيد من هذه الصيغة لإثبات أن الآية تفترض أهلية القتال في الطرف الآخر؛ فلا تشمل المجنون والصغير والأنثى و..[٣]، وهذا ما يصبّ ويلتقي مع روح هذه الملاحظة وإن لم يطابقها، لانفراده بالأهلية وذهابها إلى الفعليّة.

وسوف تكون لنا وقفة مركّزة حول الفرق بين «قاتل» و«قتل» لدى الحديث عن الروايات في هذا الباب، حيث ورد بعضها بهذه الصيغة، فنؤجل ذلك إلى محلّه، حيث سيتبيّن عدم صحّة هذه الملاحظة في الجملة.

ج ـ شواهد إخراج آية انسلاخ الأشهر الحرم عن دائرة تشريع جهاد الطلب

إنّ آية انسلاخ الأشهر الحرم، قد يدّعى وجود قرائن عديدة فيها وشواهد تخرجها عن سياق تأسيس شرعية الجهاد الابتدائي بملاك الكفر، وهذه الشواهد هي:

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ٨: ١٠٩؛ وتفسير القرآن العظيم ٢: ٣٦٠؛ والدرّ المنثور ٣: ٢٢٨.

(٢) جهاد الأمّة: ٢٤٠؛ وفضل الله، كتاب الجهاد: ٢١٢ ـ ٢١٣.

(٣) بدائع الصنائع ٧: ١١١.

الشاهد الأوّل: إنّ الآية اللاحقة لهذه الآية تقول: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾ (التوبة: ٦)، وهذا معناه أنّه لو كان القتل والحرب بسبب الكفر لكان المفترض الحكم بقتله بعد كلّ هذا التشدّد في آيات سورة براءة، إذاً فليس من تفسير للاستجارة هنا سوى أنّ المشرك إنما دخل دار الإسلام مسالماً لا معلناً الحرب وعدوانياً، والجدير ذكره هنا أنّ الآية لم تجعل سماع كلام الله هدفاً للمستجير، بل جعلت إجارته من جانب المسلم ذات هدفٍ رسالي، أي إن استجارك لسببٍ ما فأجره حتى يكون في إجارته ما يوجب سماعه كلام الله فلعلّه يُسلم، إذاً فهي شاملة لمطلق الاستجارة بغية أن يتعرّف على حياة المسلمين علّه يهتدي، كما أنّ الآية صريحة في المشرك الذي لا مجال فيه إلا للإسلام أو القتل، فبأيّ وجهٍ جاز إبلاغه مأمنه رغم بقائه على كفره؟!(١).

وهذا الشاهد ـ بهذه الصيغة ـ يقبل النقاش؛ من حيث إنّه لما كان الجهاد الابتدائي جهاد دعوة، كان من الطبيعي أن يركّز على موضوع الدعوة ويكون مجرّد سبيلٍ لها، وعليه فالآية عندما تسمح بالاستجارة لهدفٍ دعوي لا تكون منافيةً لمبدأ تشريع الجهاد الابتدائي، فقوله: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ﴾، سواء كان غايةً لقبول الاستجارة فقط، كما ذكر المستدلّ بهذا الشاهد هنا، أو كان غاية للطرفين كما ذكره جمع من المفسّرين، هو ما يرفع المنافاة هنا، وبعبارةٍ أخرى: لمّا أرادت الشريعة من قتال المشركين نشر الإسلام وتطهير الأرض من الشرك، كان من الطبيعي أن تسنح بالفرصة كي يُسلم المشرك، ولهذا أشارت للغاية، مما يعني أنه لولاها لم يجز قبول أمانه الذي يطلبه، وأما مسألة جواز إبلاغه مأمنه رغم بقائه على كفره فهذا أمر طبيعي احتراماً لعقد الأمان، بمقتضى: ﴿أَوْفُواْ بِالعُقُودِ﴾، ولا يضرّ بمبدأ لزوم قتله؛ فإن أمانه هنا كان لدليلٍ حاكم هو العقد الشرعي المتفق عليه معه، ولا ضير في تشريع حرب مع احترام العهود فيها، كالسفير المحترم؛ وبهذا يظهر أنّ مبرّر عدم قتل هذا المشرك ليس سلميّته وعدم عدوانيته كما قيل، بل غرضيّة الدعوة ووفاء بالعقود، فهذا هو المقدار المؤكّد من الآيات هنا.

نعم، يمكن أن يُستفاد من هذه الآية أنّ الإسلام يفضّل إسلام الطرف الآخر على قتله، وشاهد ذلك أنّه في أشدّ آيات الجهاد قوّةً وتشدّداً يفسح المجال لإسلام الطرف الآخر، وذلك أنّها تأمر

(١) فضل الله، كتاب الجهاد: ٢١٠؛ وجهاد الأمّة: ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

بقبول استجارة الكافر لا أنّها تعلّق الأحكام على قبولها، فهي تقول: ﴿فَأَجِرْهُ﴾، أي إن استجار وجبت إجارته بغية دعوته للدين، مما يجعل إسلامه أهمّ ومقدّماً على قتله، لهذا لم تقل: «فأجرته» كما هو واضح، بناءً على تفسير الأمر هنا بالوجوب، دون الإباحة لوقوعه موقع توهّم الحظر.

هذا، وقد ادّعى بعض أنصار الجهاد الابتدائي أنّ آية الاستجارة منسوخة بآية انسلاخ الأشهر الحرم التي وقعت قبلها أو بغيرها من آيات الجهاد الحاسمة، لكنّ أحداً لم يقدّم شواهد تاريخية على هذا النسخ بحيث يلغي الآية، وعليه، يرجع تحديد النسخ إلى طبيعة ملاحظة الآيتين، والذي نجده فيهما أنّه لا تنافي بينهما إطلاقاً، فالأولى تصدر حكماً عاماً بحقّ جماعة المشركين بالقتل، فيما الثانية تصدر حكماً خاصّاً ﴿أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ﴾، محصوراً بصورة طلب الأمان، فموضوع الآيتين مختلف، نعم آية الاستجارة أخصّ من آية انسلاخ الأشهر الحرم، فالمفترض أن تخصّصها وقد وقعت معها ضمن سياق واحد، ولو فرض أنهما نزلتا منفصلتين واجتمعتا في المصحف على هذا النحو فلا دليل ـ كما يقول شمس الدين[1] ـ على تحديد المتأخر والمتقدّم، حتى يدّعى نسخ الأولى للثانية، مع أنّ المفترض في دعوى النسخ إثبات هذا الأمر.

والنتيجة: إنّ دعاوى النسخ الاعتباطية كثيرة في كتب التفسير عند المسلمين، فالآيتان لا تناقض بينهما، فقد قبل الفقه الإسلامي عقد الأمان الفردي واحترام السفراء رغم أنّ الحرب قائمة، إذاً لا موجب لدعوى النسخ هذه.

الشاهد الثاني: الآية اللاحقة على آية الاستجارة، قال تعالى: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِندَ اللهِ وَعِندَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُواْ لَكُمْ فَاسْتَقِيمُواْ لَهُمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾، فهذه الآية تبقي على عهد المسلمين للمشركين، فلو صحّ أن مثل آية انسلاخ الأشهر الحرم ناسخة لتمام آيات موادعة المشرك لكان المفترض الإطاحة بهذا العهد الذي وقع عند المسجد الحرام أيضاً، إذاً فحتى بعد جعل القتال أصلاً كانت المعاهدات نافذة المفعول، وليس من معنى لذلك سوى عدم كون الكفر معياراً للحرب، وإلا وجب قتال حتى المعاهدين لفرض كفرهم، بل العدوانية هو المعيار هنا[2].

وقد سجّل بعض أنصار هذا الشاهد نقداً على أنفسهم بأنّ هذا العهد الذي تستثنيه الآية كان

---

(١) جهاد الأمّة: ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(٢) فضل الله، كتاب الجهاد: ٢١١؛ وجهاد الأمّة: ٢٣٩.

سابقاً على آية انسلاخ الأشهر الحرم؛ لهذا احترمه القرآن، والذي ندّعيه المنع من اليوم فصاعداً عن استخدام سياسة المعاهدات معهم، واستبدالها بسياسة القتال، وهذا غير الوفاء بمعاهدة سابقة، فهو مثل: ﴿**إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ**﴾ (النساء: ٢٢، ٢٣).

وقد أجاب الناقد نفسه بأنّ هذه الملاحظة غير واردة؛ لأنّ المفروض أن مثل آية السيف تلغي المعاهدات السابقة، فهذا هو سياق النصوص الأولى من سورة التوبة، فعدم إلغائها شاهدٌ على احترامها[1]، بل لا معنى للنسخ حينئذٍ.

وهذا الشاهد يمكن أن يلاحظ عليه أنّ معنى الآية ليس أنّهم لم يستقيموا لكم لكن استقيموا أنتم لهم، كما قد يستوحى للوهلة الأولى، بل معناها استقيموا لهم ما استقاموا لكم[2]؛ فحرف «ما» هنا ليس للنفي، بل بمعنى «ما داموا»، وهذا المعنى ينسجم مع الواقع؛ حيث يراد من هذه الجماعة بقية فئات العرب التي دخلت مع قريش العهد يوم الحديبية، ولم تخلفه، بل أخلفته قريش وبنو الدئل من بكر، وبقيت على العهد بنو خزيمة، وبنو مدلج، وبنو ضمرة وأمثالهم.

إذن، وطبقاً لهذا المعنى، تستثني الآية المعاهدات السابقة التي وفى أصحابها، احتراماً منها للعهود، دون أن يعني ذلك رخصة في العهود الجديدة، ولا يوجد إلغاء للمعاهدات السابقة في غير صورة إلغاء الطرف الآخر لها أو خوف خيانته، فالتمييز بين العهود القديمة السابقة والجديدة اللاحقة بهذا المعنى تمييز معقول ومتصوّر، ولهذا قال أنصار الجهاد الابتدائي: إنّ هذا الاستثناء يؤكّد القاعدة ولا يلغيها.

نعم، مقولة النسخ المدّعاة تغدو باطلة هنا؛ لأنه لو حصل نسخٌ لكلّ أوامر الموادعة مع الكافر فلا معنى لشرعية حتى العهود السابقة، بل المفترض أنّها نسخت عملياً، ولا نجد خصوصيةً تعبديّة لتلك الجماعة المتبقية من صلح الحديبية، مما يكشف عن عدم وجود نسخ أصلاً في المقام.

الشاهد الثالث: ما جاء في الآية اللاحقة: ﴿**كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُواْ فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُم بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ**﴾ (التوبة: ٨). فهذه الآية وقعت ضمن السياق نفسه، وهي تبيّن سبب موقف القرآن منهم ومن إبطال عهودهم والتنزّه عنها، إذ تؤكّد أنّ هذا الفريق يتربّص بالمسلمين وينافق في حقهم، وأنه ما زال مصمّماً على أذيّتهم، من هذا

---

(١) فضل الله، كتاب الجهاد: ٢١١.

(٢) راجع: مجمع البيان ٥: ١٤؛ وغيره من المفسّرين.

المنطلق كان هذا الموقف القرآني متشدّداً منه ـ أي من هذا الفريق ـ مطلع سورة براءة. وهذا الشاهد وما سبقه من شواهد جاء عقب آية الانسلاخ مباشرةً ولا شاهد على تقدّمه الزماني؛ فلا وجه لادعاء النسخ فيه(١).

وهذا الشاهد جيّد، خصوصاً لآية نفي العهود التي سبقت هذه الآية، والتي لا يبعد وحدة النـزول معها، مع فهم الإخبار في الآية عن وضع تاريخي لا عن قضية حقيقية، كما سوف نذكر لاحقاً بعون الله، نعم يبقى أن يحتمل التعدّد في النزول هنا، بمعنى نزول هذه الآية منفصلةً عن آية انسلاخ الأشهر الحرم، فلا يصحّ حينئذٍ جعلها قرينةً وشاهداً، فعدم ثبوت تقدّمها أو تأخرها لا يؤكّد تقارنها معها، وإن كانت وحدة النزول وانسجام السياق يعزّزان ذلك.

لكن حتى مع هذا الشك وعدم التأكّد من وحدة النزول، يمكن إبطال الاستدلال بآية انسلاخ الأشهر الحرم باحتمال القرينة المتصلة، حيث لا يبعد تمسّك العقلاء بالشك في اتصال القرينة وانفصالها لرفع اليد عن الظهور الأولي المخالف للقرينية، فينعقد الإجمال في آية الانسلاخ من هذه الزاوية، ولا يعود يمكن التمسّك بها، وبعبارة ثانية: نحن لا نعرف هل كانت الآية الثامنة قرينة متصلة بحيث نزلت مع آية الانسلاخ أم قرينة منفصلة نزلت بعدها أو قبلها؟ فعلى الاحتمال الأوّل سيتمّ تماماً الشاهد الأخير، وعلى الاحتمال الثاني لن يكون تاماً؛ لأنّ ظهور أي جملة يتمّ بتمام القرائن المتصلة فلا يعود للآية الثامنة تأثير على دلالة الآية محلّ الشاهد، فمع الشك في الاتصال والانفصال سوف نشك في أنّ هذا الموجود بين أيدينا ـ وهو الآية الثامنة ـ هل هو قرينة أو لا؟ ومعه لا تجري أصالة عدم القرينة، كما تقرّر في أصول الفقه، بل الصحيح هو الإجمال بمقدار دلالة القرينة.

الشاهد الرابع: جملة الآيات اللاحقة المتحدة السياق، والتي تعطي ميزةً جديدة، وهي: **﴿اشْتَرَوْاْ بِآيَاتِ الله ثَمَنًا قَلِيلاً فَصَدُّواْ عَن سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاء مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ * لاَ يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلاًّ وَلاَ ذِمَّةً وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ * فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَنُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ * وَإِن نَّكَثُواْ أَيْمَانَهُم مِّن بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُواْ فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُواْ أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لاَ أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ * أَلاَ تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَّكَثُواْ أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّواْ بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ**

---

(١) فضل الله، كتاب الجهاد: ٢١١ ـ ٢١٢؛ وراجع: جهاد الأمّة: ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

﴿وَهُم بَدَؤُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَوْهُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (التوبة: ٩ ـ ١٣).

وميزة هذا السياق تأكيده على أنّ هذا الموقف الغاضب كان لنقضهم العهود، وداخل ذلك ـ ومعه ـ تؤكّد على لزوم الوفاء لهم بالعهود على تقدير عدم نكثهم الأيمان، فالتركيز على نكث العهود والأيمان شاهد على أنّ الموضوع موضوع فئة خرقت الاتفاقات وكانت هي المعتدية البادئة، ومع سياق من هذا النوع ـ حتى مع الشك في الاتصال ـ كيف يمكن الجزم بأنّ النص هنا يتحدّث بالمطلق، ويطوي صفحة المعاهدات والتوافق حتى يؤمنوا، ولا سيما أنّ هذه المجموعة من الآيات قد كرّرت مسألة التوبة ضمن السياق المذكور، مما يشير إلى أنّ شرط التوبة لا يعني جعل باب الحرب مفتوحاً، بل معناه أنّ هذه الفئة التي لا عهد لها بسبب كثرة نقضها للعهود وتربّصها بالمؤمنين لا نهاية في الحرب معها إما الموت أو أن تُسلم، لا بمعنى أنّ هدف الحرب معها هو الإسلام، بل بمعنى أن تحقّق الإسلام ـ حيث قال: إن تابوا ولم يقل: كي يتوبوا أو ليتوبوا ـ يحول دون استمرار الحرب، وفرق بين الأمرين، علماً أن الآيات نفسها تشير إلى بدء الطرف الآخر بالاعتداءات وإخراج الرسول أيضاً، وهذا كلّه يضع آيات مطلع سورة التوبة في ضمن سياق دفاعي.

وحصيلة الكلام في آية الانسلاخ ـ بحسب أسباب نزولها وبحسب سياقها الكامل حتى مع الشك في اتصال القرينة ـ أنها تعلن الحرب التي لا نهاية لها سوى بالقضاء على الطرف الآخر، لكنّها لا تريد شمول حكمها لكل غير مسلم هادفةً إسلامه أو إخضاعه، بل هي مختصّة بفريق من الكافرين لا يفون بالعهود ولا يكفّون ـ متى استطاعوا ـ عن الاعتداء، فأرادت تحقيق حالة ردع تنهي خطرهم فيها، غايته أنّه لو أسلموا انتهت الحرب معهم، لا أنّ هدف الحرب كان إسلامهم، ولا أقلّ من عدم الظهور في هذا المعنى، ومفاد الشرطية يظلّ سارياً هنا؛ لهذا فتفسير «المشركين» في آية الانسلاخ بـ «الذين نقضوكم وظاهروا عليكم» كما فعل العيني في عمدة القاري[1] هو المتعيّن.

والإشكالية التي وقع فيها أنصار الجهاد الدعوي هنا أنّهم ظنوا الآيات إخباراً على نحو الإنباء الغيبي غير المحدّد بزمان ولا مكان، فيما الآيات ظاهرة في الحديث عن فرقة خاصّة تظلّ تهدّد

(١) عمدة القاري ١: ١٧٨.

أمن الجماعة المسلمة مهما وقّعنا معها من عقود، فهذا هو السياق التاريخي واللفظي المحيط بمطلع سورة براءة، ومن أين لنا أن نعمّم لمطلق المشركين بحيث يكون المقصود هنا حتى المشرك الذي كان موجوداً في شرق آسيا آنذاك؟! فلا دليل على كون الألف واللام في (المشركين) للجنس، بل الأقرب ـ ولا أقلّ أنّه القدر المتيقّن ـ أنّه إشارة لمشركي العرب الخارجيين الذين كانوا يواجهون عمليّاً الدعوة الإسلامية وكان سلوكهم الغدر ونقض العهود بصورة متكرّرة كما حصل تاريخياً، فغير هذا يحتاج إلى دليل.

وبهذا يظهر أنّ الآية الرابعة التي ذكروها، وهي الآية السابعة من آيات سورة التوبة، قد تبيّن عدم صحّة الاستدلال بها، فهي لا تريد إلغاء العهود مطلقاً، بل المقدار المؤكّد من دلالتها ـ بحسب ما يعطيه السياق المحيط ـ هو أصالة الحرب مع الذين يكيدون بالدين شرّاً وينكثون العهود كلّما سمحت لهم الفرصة، فهذا الفريق يُجْزَم بشمول الآية له، أما غيره فلا، ويشهد له أنّ الآية نفسها استثنت المعاهدين الملتزمين بالمعاهدة التي وقعت عند المسجد الحرام في صلح الحديبية، فهي بهذا الاستثناء تؤكّد أنها لا تريد إلغاء العهود، بل خصوص عهود من لم يستقم، لهذا تلزم بالوفاء طالما الوفاء من الطرف الآخر قائم.

ولا يرد علينا هنا أننا لم نقبل بقرينية هذه الآية هنا، لأنّ مناقشتنا في القرينية كانت بملاحظة آية الانسلاخ، لا بملاحظة الآية نفسها، فلو بقينا والآية يظهر بوضوح أنّها عندما تبطل العهد في صدرها تربط الوفاء به في ذيلها بالاستقامة، وسبب ذلك أنّ الآيات جميعها ترفض العهد مع المعتدي، وبدون النتيجة التي توصّلنا إليها سابقاً قد يصعب الجواب هنا.

د. نقد توظيف آية قتال من يلي المسلمين في تشريع جهاد الدعوة

إنّ قتال من يلوننا من الكفار كما أفادته الآية ١٢٣ من سورة التوبة، لا يدلّ على القتال لفتح البلدان، وإن اشتهر، بل على وجوب قتال من كانوا على مقربة من المسلمين وتماسّ معهم، وهو ما ينسجم ـ أيضاً ـ مع دفاعية الجهاد، فقد تريد الآية الإشارة إلى لزوم قتال الأقرب لا الأبعد حتى مع عدوانية الطرفين، بحيث يأمن المسلمون حدودهم القريبة، فحماية أنفسهم من القريب أولى من البعيد.

وبعبارةٍ أخرى: الآية بصدد وضع آلية حربية تعمل بها الدول في العصر الحديث، كما يقول الإمام محمود شلتوت[1]، **بل نضيف:** إنّ كلّ ما في الآية هو لزوم قتال الأقرب، بلا أيّ إشارة إضافية إلى نوعية هذا القتال، وتطبيقه على الفتوحات شأن يرجع للمفسّرين، وليس عليه أيّ شاهدٍ من كتاب أو سنّة، نعم، قد يتمسّك هنا بإطلاق الآية، أي سواء اعتدوا أم لم يعتدوا، لكنّ هذا يرجع إلى البيان الثاني للاستدلال القرآني وسيأتي، وهذا غير ما نحنُ فيه من استعراض نصوص تفيد خصوصية الابتدائية والدعوية وملاك الكفر في الحرب.

هـ. تشريع القرآن القتال حتى لا تكون فتنة، اللغة والفرضيات التفسيريّة

ينبغي التوقّف قليلاً عند آيات القتال حتى لا تكون فتنة، والتي فسّرها كثيرون بالشرك أو الكفر؛ لتحقيق معنى الفتنة لغوياً وقرآنياً؛ ونظراً لأهمية الموضوع نتعرّض لكلمات اللغويين.

يقول صاحب العين: «.. والفتن إحراق الشيء بالنار.. وقوله تعالى: ﴿**يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ**﴾ (الذاريات: ١٣)، أي يحرقون، وكان أصحاب النبيﷺ يفتنون بدينهم، أي يعذّبون ليردّوا عن دينهم، ومنه قوله تعالى: ﴿**وَالفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ القَتْلِ**﴾ (البقرة: ٩١)، والفتنة: العذاب، والفتنة: أن يفتن الله قوماً، أي يبتليهم، والفتن: ما يقع بين الناس من حروب..»[2].

ويقول الجوهري: «فتن: الفتنة: الامتحان والاختبار.. والفاتن المضلّ عن الحقّ..»[3].

وقال ابن فارس: «فتن: الفاء والتاء والنون: أصلٌ صحيح، يدلّ على ابتلاء واختبار، من ذلك الفتنة..»[4].

وقال ابن منظور: «فتن: الأزهري وغيره: جماع معنى الفتنة الابتلاء والامتحان والاختبار، وأصلها مأخوذ من قولك: فتنت الفضة والذهب إذا أذبتهما بالنار لتميّز الرديء من الجيد.. والفتن: الإحراق.. ابن الأعرابي: الفتنة الاختبار، والفتنة المحنة، والفتنة المال، والفتنة الأولاد، والفتنة الكفر، والفتنة اختلاف الناس بالآراء، والفتنة الإحراق بالنار، وقيل: الفتنة في التأويل

(١) تفسير القرآن الكريم: ٥٣١.

(٢) العين ٨: ١٢٧ ـ ١٢٨.

(٣) الصحاح ٦: ٢١٧٥ ـ ٢١٧٦.

(٤) معجم مقاييس اللغة ٤: ٤٧٢.

الظلم.. ابن سيده: الفتنة الخبرة، وقوله عز وجل: ﴿**إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِّلظَّالِمِينَ**﴾، أي خبرة، ومعناه أنهم أفتنوا بشجرة الزقوم وكذبوا بكونها.. والفتنة: إعجابك بالشيء. والفتنة: الضلال والإثم، والفاتن: المضلّ عن الحق.. والفتنة: الجنون، وكذلك المفتون، وقوله تعالى: ﴿**وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ**﴾ معنى الفتنة ها هنا الكفر، كذلك قال أهل التفسير، وفي التنزيل العزيز: ﴿**وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ**﴾، والفتنة: الفضيحة.. والفتنة: العذاب..»[١].

ونحو هذه الكلمات ما جاء في مختار الصحاح وغيره[٢].

وبمراجعة المصادر المعجميّة اللغويّة لا يبدو أنّ الكفر أو الشرك من الدلالات اللغوية الرئيسة لكلمة «فتنة»، على خلاف الاختبار، والبلاء، والاختلاف، والحرب، وربما لهذا عندما ذكر ابن منظور مثل الآية التي نحن فيها نسب تفسير الفتنة بالكفر إلى المفسّرين، وكأنّه لا يجد الأمر لغوياً بحتاً.

وانطلاقاً مما أعطتنا إياه مصادر اللغة، نحتمل جداً ـ ويلوح من بعضهم ـ أنّ المفسّرين لم يعتمدوا على معطيات لغوية بحتة في تفسير الفتنة بالكفر في الآية، بل الذي دعاهم إلى ذلك هو الآية نفسها من حيث اشتمالها بعد ذلك على تعبير: ﴿**وَيَكُونَ الدِّينُ لله**﴾، إضافةً إلى حضور مفهوم الجهاد الابتدائي في وعي المفسّرين أيضاً، فهذا الذيل هو الذي عزّز عندهم فرضية الكفر والشرك، وإلا فكلمة الفتنة في أصلها إذا أعطت هذا المعنى فهو من الدرجة الثانية أو الثالثة، ولهذا لم يبدأ أيّ من اللغويين ـ بحسب تتبّعنا ـ لدى تفسيره جذر كلمة «فتن» بمعنى الكفر والشرك، مما يشهد ـ عادةً ـ على أنّ هذا المعنى يقع مدلولاً للكلمة بدرجة لاحقة، فيكون بحاجة إلى شواهد حافّة.

وفرضية بُعد احتمال إرادة الشرك أو الكفر يُساعدها أن هذا المعنى جاء وليد الثقافة الإسلامية؛ فعرب الجاهلية المشركون لا يعتبرون الشرك فتنةً؛ لأنّهم لا ينظرون إليه بمنظار سلبي تختزنه كلمة الفتنة، وهذا معناه الحاجة إلى حشد شواهد لتكريس هذا المفهوم الديني للكلمة؛ لأنّه أقرب إلى المصداق منه إلى المفهوم.

وإذا تخطينا اللغة، إلى الاستخدام القرآني لجذر (ف. ت. ن) نجد الأمر عينه، قال تعالى:

---

(١) لسان العرب ١٣: ٣١٧ ـ ٣٢١.

(٢) مختار الصحاح: ٢٥٥؛ وعمدة القاري ٥: ٩.

﴿وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ﴾ (الأنعام: ٥٣)، وقال: ﴿قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِن بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ﴾ (طه: ٨٥)، وقال: ﴿وَقَتَلْتَ نَفْسًا فَنَجَّيْنَاكَ مِنَ الغَمِّ وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا﴾ (طه: ٤٠)، وقال: ﴿.. وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ..﴾ (الإسراء: ٦٠)، وقال: ﴿إِنَّا مُرْسِلُوا النَّاقَةِ فِتْنَةً لَّهُمْ فَارْتَقِبْهُمْ وَاصْطَبِرْ﴾ (القمر: ٢٧)، وقال: ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ..﴾ (التغابن: ١٥)؛ وقال: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَالقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ﴾ (ص: ٣٤)، وقال: ﴿أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ * وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللهُ..﴾ (العنكبوت: ٢ ـ ٣)، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ..﴾ (البروج: ١٠)؛ وقال: ﴿وَاتَّقُواْ فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَاصَّةً..﴾ (الأنفال: ٢٥)، وقال: ﴿وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ..﴾ (الأنفال: ٢٨)، وقال: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالخَيْرِ فِتْنَةً..﴾ (الأنبياء: ٣٥)، وقال: ﴿وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيراً﴾ (الفرقان: ٢٠)، وقال: ﴿أَذَلِكَ خَيْرٌ نُّزُلاً أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ * إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِّلظَّالِمِينَ﴾ (الصافات: ٦٢ ـ ٦٣)، إلى غيرها من الآيات التي تعني الامتحان والاختبار أو العذاب وما شابه ذلك، ومع هذا الاستخدام الواسع إلى جانب المعطيات اللغوية، كيف نجزم بأنّ المراد بالفتنة هو الشرك أو الكفر؟!

وطبقاً لمجمل ما تقدّم، نضع فرضيات في تفسير الآيتين، ويجب في ضوئها أن تجيب ـ لزوماً ـ على معنى: ﴿وَيَكُونَ الدِّينُ للهِ﴾؛ لأنّ أي تفسير لا ينسجم مع هذه التكملة سيكون باطلاً، وهذه الفرضيات التفسيرية هي:

الفرضيّة الأولى: أن يكون معنى الفتنة هو الكفر أو الشرك؛ فيكون معنى صيرورة الدين لله، أن لا يكون هناك دين آخر غير الدين الإلهي، وهذا هو تفسير أنصار جهاد الدعوة.

وهذه الفرضية منسجمة مع نفسها، ويكون ذيلها قرينة صدرها، كما أسلفنا، وهي إن فسّرت بالشرك انسجمت مع مشهور فتاوى الفقهاء من أنّ المشرك مخيّر بين الموت أو الإسلام، ومعه فلا تشمل هذه الآية غير المشركين فلا تدلّ على الجهاد الابتدائي مع أهل الكتاب، أما إن فسّرت بمطلق الكفر، فقد يُتساءل حينئذٍ عن أهل الكتاب، مع أنّ قتالهم لا ينتهي بإسلامهم، بل بالجزية، كما تصرّح بذلك آية الجزية نفسها وفق ما تقدّم، فكيف يمكن تفسير ذلك؟! هل نسخت آية الجزية هذه الآية هنا كما قد يستوحى؟!

لا سبيل لتفسيره سوى بضمّ هذه الآية إلى مثل آية الجزية، حيث يجري التقييد، فيعلم أنّ أهل الكتاب خارجون مثلاً، أو بالقول بأنّ المراد من «الدين» في الآية شيء آخر مثل الإذعان والتسليم، أي فيسلّمون لله سبحانه، ولو على مستوى الإذعان المادي الدنيوي، بخضوعهم لدولة الإسلام، وهذا لا يثبت حينئذٍ فتوى المشهور باقتصار تخيير المشرك بين القتل والإسلام، أو يقال: إن أهل الكتاب يذعنون بالله تعالى ويدينون له، غايته أنّهم لا يدينون الدين الحقّ، على خلاف المشركين الذين لا يدينون لله، بل للأصنام.

الفرضية الثانية: ما يظهر من كلام الماوردي (٤٥٠هـ)؛ حيث ساق الآية لدى حديثه عن التخذيل والتخويف داخل الجيش المسلم، فيكون المعنى ـ عنده ـ أمرٌ بالقتال حتى لا يفتن بعض الجيش المسلم بعضاً ويتخاذلون ويضعفون[١].

لكن هذا التفسير بعيد عن سياق الآية التي تربط مختلف قطعاتها بالطرف الآخر، لا بقضيّة تأتي في سياق الوضع الداخلي للجيش المسلم.

الفرضية الثالثة: أن تكون الآية ـ كما نقل ابن عبد البر وغيره ـ خاصّة بكفّار العرب، لا غير[٢]، فيكون أمدها قد انتهى اليوم..

وهذه الفرضية لا شاهد لها؛ لعدم وجود أيّ قرينة على التخصيص؛ فهي محض تأوّل وتحكّم بلا دليل، نعم من تحدّثنا الآية عن قتاله في مطلعها قد يمكن افتراض أنّه كفار العرب، فتشير إليهم، لكن المهم هو ملاحظة سائر فقرات الآية، أي ما بعد (حتى) لأنّه عام يفترض أن لا يقتصر على العرب آنذاك.

الفرضية الرابعة: أن يكون معنى الفتنة هو المحنة والامتحان والاختبار، كما هو المدلول اللغوي الأبرز للكلمة، فيكون معنى الآية: قاتلوهم حتى لا يكون امتحان، ولا معنى لهذا الكلام سوى أن يكون الامتحان بمعنى المحنة والعذاب، أي قاتلوهم حتى لا يقع عذاب ـ مطلقاً ـ فيكون فيه مشاق لكم وامتحان عسير، أو يكون فيه ظلم عليكم[٣]، شبيه قوله تعالى في

---

(١) الأحكام السلطانية: ٣٧.

(٢) التمهيد ٢: ١٢٣.

(٣) الملفت أنّ العلامة الحلي فهم من الآية الظلم، فانظر له: الرسالة السعدية: ١٤٨؛ وفهم منها جودت سعيد تعذيب الكفار وحلول العذاب منهم على المسلمين، فانظر الحوار معه في مجلة الحياة الطيبة، العدد ١٠: ٧٠،

الحديث عن الدفع والإذن بالجهاد: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهِ كَثِيراً﴾ (الحج: ٣٩ ـ ٤٠)، أي أنكم إن لم تقاتلوهم تكن فتنة في الأرض وفساد وامتحان وبلاء ويقع عليكم تعذيب الكفار و..

الفرضية الخامسة: أن يكون المقصود بالفتنة في الآية هو الإضلال وزوال الجماعة المسلمة، وقد تقدّم في اللغة أنّ من معاني الفتنة الإضلال وأنّ الفاتن هو المضلّ عن الحقّ، فيكون المعنى أنّه يجب عليكم قتالهم؛ لأنّكم إذا لم تقاتلوهم فإنهم سيفرضون عليكم بقوّتهم الخروج من الدين الإسلامي، أو سيبيدون كلّ مسلم، فيكون الجهاد في هذه الآية دفاعاً عن وجود الجماعة المسلمة التي يراد فرض الكفر عليها بإخراجها عن دينها، كما كانت تريد قريش تماماً بملاحظة بعض الآيات التي سنشير إليها قريباً إن شاء الله. وقد تكون آية الدفع المتقدّمة شاهداً على هذه الفرضية أيضاً، بل هي أقرب إليها من الفرضية السابقة، من هنا فأقرب الفرضيات للغة ولمعنى الآية هما الفرضيّتان الأخيرتان.

أما قوله: ﴿وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ للهِ﴾، والذي ربما يكون في تقديري أهم نصّ قرآني على جهاد الدعوة، فيكون معناه ـ وفقاً للفرضية الأخيرة على الأقلّ ـ أن تصبح الطاعة والانقياد لله، بمعنى أنكم إن لم تقاتلوهم فلن يكون الدين لله بل سيفنونكم وسيكون الدين على وجه الأرض للأصنام وأمثالها، فليس المقصود بالدين اسم الديانة (لعدم حصره لغةً بذلك بل هو استئناس غلب على معنى هذه الكلمة فيما بعد) أي تفسد الديانات إلا دين الله، بل بمعنى أنكم بقتالكم تجعلون الولاء والطاعة لله سبحانه؛ فلا تسمحوا بالقضاء على هذه الظاهرة، تماماً كما هو معنى آية الدفع، فهي تطالب بالدفع؛ إذ لولاه لهدّمت بيوت العبادة ودور الصلاة فلا يصير الدين، أي الطاعة والإذعان، لله سبحانه؛ وبهذا تنسجم الفقرتان في الآية ويكون المعنى: قاتلوهم كي لا يقع إضلال المسلمين عن الدين الحقّ، فيزول الإسلام؛ أي حتى لا يتحقّق ذلك، بل يكون الدين والطاعة لله، ومن الواضح أن وجود هذه الطاعة رهينٌ بوجود الجماعة المسلمة، لا بجعل العالم بأسره مسلماً أو فرض الإسلام هيمنته عليه، وبعبارة أخرى: إذا لم تتحقق الفتنة فسوف يكون

صيف، ٢٠٠٢م.

الدين لله، لأن رفع الفتنة بالقتال معناه أنّ الطاعة ستكون كلّها لله لا للأصنام فقط ولا شركة بين الله وغيره.

يضاف إلى ذلك أنّ الغائية هنا المدلول عليها بـ (حتى) غائية لوجوب القتال لا للقتال الواجب، بمعنى أنّه يجب عليكم القتال بصرف النظر عن تحديده، والغاية من ذلك (تشريع وجوب القتال من حيث المبدأ) رفع الفتن وصيرورة الدين مهيمناً، لا أنّ نهاية وضع السلاح ووقف إطلاق النار هو صيرورة الدين كلّه لله، وهذا له نظير كثير، تقول لولدك مثلاً: أنا أضعك في المدرسة حتى تصبح طبيباً، مع أنّ المدرسة تنتهي قبل أن يكون طبيباً، فيكون المؤدى بعبارة أخرى: إن الجهاد دفاعاً عن الجماعة المسلمة يساهم في هيمنة الدين الحق؛ لهذا وجب، تماماً مثل قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ**﴾ (التوبة: ٣٣)؛ بناء على تفسير الإظهار بالغلبة المادية، فقد توفي الرسول الذي أرسله الله ولم يتحقق هذا الإظهار ولا حصلت هذه الغلبة، دون أن يعني ذلك أنّ الإرسال لم تكن غايته الإظهار ولم يساهم فيه ولو تحقّق بعد حين.

والذي يعزّز هذا التفسير في آية سورة البقرة أنّ السياق بأكمله هو سياق الدفاع؛ إذ جاء: ﴿**وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُواْ إِنَّ اللهَ لَا يُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ * وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ القَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاء الكَافِرِينَ * فَإِنِ انتَهَوْاْ فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ * وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ للهِ فَإِنِ انتَهَواْ فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ * الشَّهْرُ الحَرَامُ بِالشَّهْرِ الحَرَامِ وَالحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُواْ اللهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ**﴾ (البقرة: ١٩٠ ـ ١٩٤)؛ فهذا السياق بقرينة: ﴿**وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُواْ**﴾، و﴿**مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ**﴾، و﴿**فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ**﴾، و﴿**فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ**﴾، وكذا الآية الأخيرة التي تتحدّث عن الرّد بالمثل و.. هذا السياق واضح في الدفاعية، لا أقلّ من أنّه يعيق استظهار الابتدائية إعاقةً تامة، مما يبعّد الفرضية الأولى في التفسير لصالح الفرضية الرابعة أو الخامسة، كما هو واضح، علماً أن جعل الفتنة أشدّ من القتل واضح في أنه لو جعلوكم تتركون دينكم فهذا أشدّ من قتلهم لكم أو قتلكم لهم، ويساعد عليه قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ**

مَا أَنزَلَ اللهُ﴾ (المائدة: ٤٩)؛ وكذلك قوله تعالى: **﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىَ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا..﴾** (البقرة: ٢١٧). كما يؤيّده ما رواه البخاري بإسناده عن ابن عمر، لما ذكرت له الآية قال: «فعلنا على عهد رسول الله وكان الإسلام قليلاً، فكان الرجل يفتن في دينه، إما قتلوه وإما يعذبوه، حتى كثر الإسلام فلم تكن فتنة..»[١]، فقد فهم ابن عمر من الفتنة ما فهمناه منها واستشهدنا له بكلمة الفتنة في القرآن الكريم، وهذا ما يربط الجهاد في الإسلام بالحرية الدينية ببعض أنواع الربط، وسيأتي الحديث عن ذلك قريباً.

نعم، هذا السياق حضوره في آية سورة الأنفال غير بارز بالدرجة عينها في آية سورة البقرة، وهي ـ آية الأنفال ـ التي تشتمل على إضافة قيد «كلّه»، الذي يعزّز الفرضية الأولى، وهذا ما يجعل الفرضية الأولى أقرب في الآية الثانية، غايته أنّه لا يوجد دليل لغوي معتدّ به لصالح تفسير الفتنة بالكفر أو الشرك، لا سيما مع استخدامات القرآن المتقدمة لتعبير الفتنة، مضافاً إلى أنّ كلمة «كلُّه» قد يراد منها عدم إشراك غير الله في الطاعة إطلاقاً، لا جعل كلّ الديانات لله، علماً أنّ تشابه الآيتين جداً مع وجود سياق دفاعي في إحداهما قد يعيق أمام المفسّر الفصل بين دلالتهما، ولا أقلّ من الإجمال هنا، فهو الذي يهمّنا؛ فنحن لا نريد هنا إثبات الدفاعية في هذه الآيات، وإنّما الهدف إعاقة إثبات الابتدائية والدعويّة.

و ـ نقد نظريّة ربط الجهاد الابتدائي بحريّة الدعوة الدينيّة

تقدّم فيما سبق أنّ العديد من الباحثين في الفقه الإسلامي[٢] حاولوا الربط بين الجهاد الابتدائي وبين حريّة العقيدة، بمعنى أنّ الجهاد المذكور يقع عندما يمنع الكافرون حريّة العقيدة،

---

(١) انظر: صحيح البخاري ٥: ١٥٧، ٢٠٠، و٨: ٩٥؛ وانظر نحو هذا الخبر مما يفيد فهم هذا الأمر منهم: سنن ابن ماجة ٢: ١٢٩٦.

(٢) ولعلّ هذا ما يُفهم أيضاً من سيّد قطب، السلام العالمي والإسلام: ١٥٢ ـ ١٥٧؛ حيث يفسّر شريعة الجهاد بالدفاع وبرفع موانع حرية الانتماء للإسلام، مضيفاً إليهما رفع الظلم عن الناس في الأرض، بما يشبه مبدأ التدخّل الإنساني في القانون الدولي. ويُفهم أيضاً من ابن قرناس، مع اعتقاده بأصالة السلم، فانظر له: سنّة الأوّلين: ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٧٠، ٣٧١؛ ويفهم أيضاً من محمد فرج، المدرسة العسكريّة الإسلاميّة: ٨٦ ـ ٨٧؛ والفرجاني، أصول العلاقات الدوليّة في الإسلام: ٨٢ ـ ٨٩؛ وشلتوت، القرآن والقتال: ٢٦ ـ ٣٧؛ وعلي منصور، الشريعة الإسلاميّة والقانون الدولي العام: ٢٩٦.

فيحولون بين الناس والإسلام؛ فهنا تجب محاربتهم ابتداءً، بوصفه شكلاً من أشكال التدخّل الإنساني، وهذا هو الجهاد ضدّ الذين يصدّون عن سبيل الله، حتى لو لم يبدؤا المسلمين بالحرب.

لكنّ هذه النظرية غير صحيحة، بل ولا منسجمة مع الموروث الفقهي، ويمكن التعليق:

أوّلاً: إنّ الأدلّة التي استندوا إليها لا تبرز هذا المفهوم، كما تعرّضنا لها وسيأتي، فمن أين جاؤوا بهذا القيد لشرعنة الجهاد الدعوي؟! نعم، إذا قصد أنّ الكافر يقوم بإيذاء المؤمنين وفتنتهم عن دينهم والحدّ من حرياتهم ليرجعوا عن الإسلام، فهذا قد يكون مقبولاً في سياق ما تقدّم في تحليل آية القتال حتى لا تكون فتنة، تماماً كما فعلت قريش والعرب، أما مجرّد أن لا تسمح الدولة غير المسلمة بحرية الدعوة فيها، ولا تعطي الإذن للدعاة كي يتجوّلوا فيها للدعوة إلى دينهم، فهذا لا يبدو من النصوص القرآنية الحديث عنه، حتى نأخذه عنصراً مقوماً في الجهاد التحريري هنا.

ثانياً: يلزم على هذه النظرية سقوط شرعيّة الجهاد الابتدائي في عصرنا الحاضر سقوطاً تاماً تقريباً؛ وذلك أنّ وسائل الاتصال والمعلوماتية وأجهزة الإعلام بأشكالها، لم تعد عاجزة عن الوصول إلى أسماع الشعوب حتى لو منعت الدول، وعليه فإذا كان الجهاد الابتدائي مشروعاً لتأمين حرية حركة الدعاة كي يهدوا الناس إلى الإسلام؛ فإنّ هذه الحرية متوفّرة اليوم بدرجة كبيرة، وليس تامّة، فأيّ معنى لإعلان الجهاد الابتدائي؟!

ثالثاً: وفقاً لهذه النظرية، يقف الجهاد الابتدائي عندما تسمح الدولة غير المسلمة بالتبليغ للدين الإسلامي فيها، ففي مثل كثير من الدول الغربية اليوم وغير الغربية، هناك حرية للدعاة والمبلغين الدينيين للدعوة، غايته أنّ الناس قد لا تؤمن أو لا تتأثر بدعوة هؤلاء المبلّغين، ومعه فلا معنى لفرض الجهاد عندما تكون حرية الدعوة الدينية مكفولة في الدول الأخرى.

رابعاً: إذا قصد أصحاب هذه النظرية أنّ نظريتهم تمثل تفسيراً لنظرية الجهاد الدعوي الموجودة في التراث الفقهي الإسلامي.. فيسجّل عليهم أنّنا لم نجدها في كلمات مشهور العلماء وجمهور الفقهاء، بل ظاهر الكلمات الفقهيّة هو الإطلاق، سواء سمحت الدولة غير المسلمة بحرية الدعوة فيها أم لم تسمح، فهذه النظرية لا تنسجم مع الموروث الفقهي.

لكن إذا قصدوا تأسيس نظرية جديدة، فلا تسجّل عليهم هذه الملاحظة، لكنّهم مطالبون بالأدلّة عليها؛ وقد ظهر من خلال مناقشاتنا السابقة واللاحقة، أنّه لا يظهر على هذه النظرية

دليل واضح.

ز ـ آية الجزية والسياق العقائدي

وتبقى آية الجزية التي لا ينافي سياقها مفهوم الابتدائيّة، وهي واضحة الدلالة على أنّ منتهى القتال هو إعطاء الجزية، إلا أنّ ذلك لا يجعل إعطاء الجزية شاهداً على الابتدائية، بحيث لا يندرج التمسّك بهذه الآية ضمن سياق البيان الأوّل للاستدلال القرآني؛ وذلك أنّ التمسّك في الحقيقة قد يقال: إنّه بإطلاق صدرها، ونحن لا نعرف من هو المراد في صدرها: الكفار مطلقاً أو خصوص المعتدين؟ فعلى تقدير خصوصية المعتدين تكون الجزية خاصّة بهم، من هنا يلوح في كلمات مثل ابن حزم أنّ الآية تدلّ على أنّنا أمرنا بقتالهم إن قاتلونا، حتى يعطوا الجزية[1]، وتابعه في ذلك بعض المفسّرين في القرن الأخير[2]، وقد استند غير واحد إلى السياق التاريخي للنزول حيث نزلت في مناخ غزوة تبوك التي جهّز أهل الكتاب جيشاً فيها شمال الحجاز، مما يفرض وجود تعاون بينهم وبين أهل الكتاب في الجزيرة العربية، الأمر الذي يضعهم في سياق الاعتداء على المسلمين، حتى أنّ الشيخ مغنية خصّص الآية بأهل الكتاب العرب وإن خالفه في ذلك سيّد قطب[3].

وهذا كلام لا ينكر من حيث المبدأ، لكنّ سياق الآية من أوّله إلى آخره ظاهر ـ بدرجةٍ ما ـ في أنّ الاختلاف العقيدي هو منطلق الحرب معهم حتى يعطوا الجزية، فعدم الإيمان بالله أو عدم تحريم ما حرّم الله أو عدم التديّن بالدين الحق.. كلّها عناصر تؤكّد أنّ هذا الأمر قد قام على الاختلاف العقيدي، فلسنا ننطلق هنا من إطلاق، بل من الأوصاف التي تلعب دوراً في محاربتنا للآخر، وهي أوصاف ترجع إلى دينه، فتكون كاشفةً عن معياريّة العقيدة في هذه الحرب، ولا سيّما أنّ السياق سياق الحديث عن كفرهم، حيث جاء بعدها ـ على تقدير وحدة النزول، وقد يناقش فيه ـ: ﴿**وَقَالَتِ اليَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ وَقَالَتْ النَّصَارَى المَسِيحُ ابْنُ اللهِ ذَلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ**

---

(١) المحلّى ٧: ٣٤٨.

(٢) انظر: تفسير المراغي ٤: ٩٥؛ والمنار ١٠: ٢٨٩؛ والتفسير المنير ١٠: ١٧٥، ١٧٨؛ ويظهر من مطاوي كلام مغنية في تفسير الكاشف ٤: ٣٢.

(٣) انظر: تفسير الكاشف ٤: ٣٢؛ وفي ظلال القرآن ٣: ١٦٢٠؛ والتحرير والتنوير ١٠: ٦٤.

يُضَاهِؤُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ * اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ الله وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُواْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ إِلَهًا وَاحِدًا لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ * يُرِيدُونَ أَن يُطْفِؤُواْ نُورَ الله بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الكَافِرُونَ * هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (التوبة: ٣٠ ـ ٣٣).

فالصحيح أنّ هذه الآية لوحدها لها شيءٌ من الظهور بهذه الدرجة، ولهذا نقل ابن العربي عن أبي علي ابن عقيل الحنبلي أنّ قوله: «لا يؤمنون بالله» هو سبب المقاتلة[1].

إلا أن يقال: إنّ حديث القرآن عن الآخر من خلال الأوصاف الدينيّة ليس تعبيراً ـ بما هو هو ـ عن دور هذه الأوصاف، بل لأنّ هوية الطرف الآخر ـ اجتماعيّاً وسياسياً آنذاك ـ هي هوية دينية، وتفصيله نذره إلى مناسبة أخرى، لجريانه في بعض النصوص دون بعض.

ونتيجة الكلام في البحث حول النصوص القرآنية الخاصّة بموضوع الجهاد الابتدائي أنّ الاستدلال القرآني غير تامّ، سوى في آية الجزية بدرجةٍ ما، بل الذي نراه في الحدّ الأدنى وجود إجمال في النصوص، هذا كلّه معلّقاً على ما سنذكره في مقاربة النصوص القرآنية بعد قليل، وفي نهاية البحث أيضاً، إن شاء الله تعالى.

٢.١. الخطابات القرآنية الجهاديّة العامّة والتأسيس لجهاد الدعوة، مطالعة نقدية

البيان الثاني: إنّ مطلقات آيات الجهاد كلّها الواردة في القرآن الكريم دليلٌ على شرعية ووجوب الجهاد الابتدائي؛ وذلك أنّ آيات الجهاد تأمر بمقاتلة المشركين والكافرين، دون أن تقول: إنّ ذلك كان لأجل مقاتلتهم المسلمين، فيُعلم من ذلك أنّ قتالهم كان لأجل الكفر؛ إذ حينما تقول: قاتل الكافر، ولا تشير إلى اعتدائه أو حربه ضدّك، فمعنى ذلك أنّ قتاله سوف يكون لكفره؛ وهذا هو لبّ بحث شرعيّة أو عدم شرعية الجهاد الابتدائي، فإنّ هذا الجهاد إذا كان لكفرهم فمعناه كون الحرب بملاك الكفر، وإن كان لاعتدائهم فمعناه كونها للحرابة، فنحن أمام احتمالين: إما الجهاد للكفر أو للحرابة، فأيّ المعيارين هو سبب الجهاد؟ والجواب: إنه حيث تعلّق الجهاد بمقاتلة من يتصف بالكفر دون بيان سبب الحرابة، دلّ ذلك على أن معيار الحرب هو الكفر بعينه لا غير، وإلا لكان هناك حاجة لتقديم بيان إضافي في الموضوع.

---

(١) ابن العربي، أحكام القرآن ١: ١٥٦؛ وانظر: الجامع لأحكام القرآن ٨: ١١٠.

وهذا البيان من الاستدلال بالقرآن بيان شمولي عام، يتناول الآيات القرآنية عموماً تقريباً، فالآيات القرآنية التي لم يُذكر فيها قيد العدوان ولم يُفرض فيها الاعتداء المسبق، يمكن الاستدلال بها لاستفادة تعميم قتالهم، سواء كانوا معتدين أم غيره، فيشرع الجهاد معهم مطلقاً، وهذا كافٍ في البرهنة على شرعية، بل وجوب، الجهاد الابتدائي بعلّة كفرهم دون عدوانهم.

إلا أنّ الاستناد إلى مطلقات الجهاد يواجه مشاكل هنا، أهمّها:

المشكلة الأولى: إنّه من غير المعلوم أن تكون هذه المطلقات ـ إلا مع قيام شاهد ـ في مقام البيان من هذه الناحية، أي من ناحية من يجب أو يشرع قتاله ومتى، فلعلّها في مقام بيان أصل وجوب الجهاد والحث عليه فحسب، تماماً كأدلّة وجوب الصلاة الواردة في القرآن مثل: ﴿**أَقِيمُواْ الصَّلَاةَ**﴾ حيث لم ترد في مقام البيان من حيث عدد ركعات الصلاة أو أجزائها أو شرائطها، ومعه فلا يصحّ الاستناد إلى السكوت لنفي جزئية محتمل الجزئية أو شرطية محتمل الشرطية فيها؛ وعليه، فلا بدّ من إحراز مقدّمات الإطلاق، ومنها أن يكون المتكلّم في مقام البيان من الجهة التي نريد التمسّك بالإطلاق فيها.

المشكلة الثانية: إنّ آيات الجهاد وإن كانت دائمةً وعامة إلى قيام يوم الدين، إلا أنّ المفترض ـ لحظة صدور النصّ ـ أن يكون له ما يبرّره على أرض الواقع، فإذا ثبت أنّ حروب النبيﷺ ـ لا أقلّ في الأغلبية الساحقة منها ـ كانت دفاعيةً، فنزول آيات لزوم مقاتلة الكافر حينئذٍ لا يُحرز انعقاد إطلاق فيها يشمل الابتدائية، ما دامت تحث المسلمين على مواجهة الفئة المقابلة لهم.. وبعبارةٍ أخرى: إنّ مركوزية الدفاعيّة في حياة المسلم المعاصر للنبي قد تشكّل قرينة على أنّ الله حينما طلب منهم الجهاد فإنّما أراد هذا النوع منه، لا أقلّ من الانصراف عن غيره أو إعاقة تكوّن الإطلاق الشامل له، فهذا أشبه بقولنا اليوم ونحن في سياق حروب دفاعية على مختلف الصعد: يجب الجهاد في سبيل الله، فإن النصّ وإن كان مطلقاً في حد نفسه وعلى مستوى صورته؛ إلا أنّ العرف لا يفهم منه ـ في هذا السياق الخارجي المحيط ـ غير الدفاعية، فهذا ليس من باب المورد لا يخصّص الوارد، بل من باب عدم تكوّن إطلاق عند العرف يستوعب بعض الأشكال، ويكفي حصول الشك في انعقاد الإطلاق حتى يُستند إلى أصالة عدمه الأولية عند الشك كما بحثناه في علم الأصول.

وهذه المشكلة مبنية على أنّ السياق المحيط بحروب النبيﷺ هو السياق الدفاعي، بحيث

غدا ذلك جزءاً من وعي المسلمين عصر صدور النص ونزوله، وسوف يأتي البحث عن هذه النقطة بإذن الله سبحانه.

المشكلة الثالثة: إن صدور حكمٍ بقتال الكفار دون بيان ملاكه لا يدلّ على أنّ الملاك هو الكفر، بل يحتمله ويحتمل غيره، والسبب في ذلك أنّ تقسيم القرآن الكريم للناس كان على الأساس العقيدي، وطبيعة الحرب التي عاشها المسلمون كانت على هذا الأساس؛ لذا فمن الطبيعي أن يتحدّث عن الطرف المقابل آخذاً بعين الاعتبار هذه الصفة؛ لأنّ الذين كانوا يقفون في طرف المواجهة مع المسلمين لم يكونوا قوميةً خاصّة يمتازون بها أو عشيرة خاصّة، لاسيما بعد معركة الأحزاب، مما يفرض أخذ العنوان الجامع، وهو عنوان الكفر بالإسلام، فهذا مثل قولنا ـ وهو كثير في استخدامات العرف ـ: يجب مقاتلة الروس في الشيشان، فإن عنوان (الروس) ليس هو الملاك الأبدي؛ وإنّما استخدمناه لكونه الصفة التي تجمع الطرف الآخر على مستوى الاجتماع السياسي اليوم في ظل الدولة القومية والعلمانية و.. وهكذا لو قيل: يجب مقاتلة حلف الأطلسي و.. ومع هذا كلّه لا يكون هناك ظهورٌ في العليّة، وقديماً قالوا: الوصف مشعر بالعلية، إلا أنّ ظهوره فيها ـ وهو موضوع الحجيّة ـ يحتاج إلى قرينة.

المشكلة الرابعة: إنّ هذا الوجه بصيغته الرئيسة لو تمّ فهو محكوم لأيّ ملاكٍ يستظهر من الآيات؛ أي أنّ نسبة الظهور فيه أضعف من أيّ نسبة، فهو يعتمد على وصف الطرف الآخر بالكافر دون إشارة إلى ملاك الحرب، فإذا دلّ دليل على أنّ ملاك الحرب ليس هو الكفر فسوف يكون ذاك الدليل مقدّماً على هذا الوجه، وهذه نقطة مهمّة لفهم طبيعة ومستوى الأدلّة عند الوصول إلى مرحلة تعارض المعطيات، كما سنرى قريباً بعون الله.

فهم ارتباطات الآيات بأنواعها في الجهاد والاستغناء عن التقييد دوماً

المشكلة الخامسة: إنّ آيات القرآن الكريم تقع ـ في الحدّ الأدنى ـ على نوعين:

النوع الأوّل: الآيات التي لا تحتوي على قيد الدفاعية وردّ العدوان، وهي الآيات التي ندرسها حاليّاً.

النوع الثاني: الآيات التي تحوي هذا القيد، وهي كثيرة: مثل: أوّل آيات الجهاد على قول: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ

حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللهُ﴾ (الحج: ٣٩ ـ ٤٠)، أو مطلع آيات البراءة، وفق ما بيّناه سابقاً، أو مثل قوله تعالى بعد الحديث عن الأشهر الحرم: **﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىَ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُواْ﴾** (البقرة: ٢١٧)، وقوله تعالى: **﴿وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُواْ إِنَّ اللهَ لَا يُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ﴾** (البقرة: ١٩٠)، وقوله: **﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ﴾** (الممتحنة: ٨ ـ ٩)، وقوله: **﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ العَلِيمُ﴾** (الأنفال: ٦١)، **﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيراً﴾** (النساء: ٧٥) وقال: **﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللهُ أَن يَكُفَّ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُواْ وَاللهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنكِيلاً﴾** (النساء: ٨٤)، وقوله: **﴿فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَالقَوْاْ إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً﴾** (النساء: ٩٠)، إلى غيرها من الآيات حتّى عبّر عنها «نوراني» بالقول: «القرآن مليء بأحاديث عن حماية المضطهدين والامتناع عن العدوان»[١].

وعليه، لا شك في عدم وجود نسخ وفق ما بيّناه سابقاً وسيأتي، فمع وجود مثل هذه الآيات المركّزة لمفهوم الدفاعية، هل يجب على الله تعالى في كلّ آية جهاد أن يشرح هذا المفهوم؟ وألا يحتمل اعتماده على مثل هذه الآيات في ترسيخ هذا المفهوم، ثم إطلاق بعض النصوص اعتماداً عليها؟

وبعبارةٍ أخرى: لا يصحّ أن نقرأ آيات الجهاد بشكل مجزّء، كلّ آيةٍ على حدة، بل لا بدّ من قراءتها بوصفها كلاً له أبعاض، إذ نزلت لمواجهة مسلسل متتالٍ من الأحداث، فلا يصحّ اقتطاعها كما حصل مع بعضهم، إلا مع ثبوت حصول ترقّي في الخطاب القرآني، وسيأتي بيانه، وعليه، فوجود مجموعة معتدّ بها من آيات الدفاعية يمنع عن انعقاد إطلاق عادي لم تقم قرينة خاصّة عليه، ولا سيما إذا جاءت هذه الإطلاقات بعد تلك النصوص الدفاعية، فإنّ احتمال عدم

---

(١) أ. ج نوراني، الجهاد والإسلام، التحيّز في مواجهة الواقع: ٨٢.

ذكر مفهوم الدفاعية فيها ـ اعتماداً على ما سبق ـ وارد، فلا يطالب المتكلّم بتكرار هذا القيد كلّما حثّ على الجهاد، اكتفاءً بمركوزيّته المنطلقة من النصوص السابقة ـ والسياق التاريخي للحروب النبوية ـ التي ركّزت المفهوم؛ وعليه لا يصحّ الاعتماد على إطلاقات القرآن الكريم هنا.

وهذه المناقشة الأخيرة موقوفة على صحّة فهم الدفاعية من الآيات التي بيّناها، وإلا فالكلام كلّه يصبح عقيماً، أما إثبات ذلك، وردّ ما قيل من مناقشات على دفاعية آيات الجهاد الدفاعي، فقد بحثناه بالتفصيل عند استعراض أدلّة عدم شرعيّة الجهاد الابتدائي، وسيأتي بحول الله.

قصّة النبيّ سليمان وجهاد الدعوة الدينيّة

يمكن هنا تسليط الضوء على قصّة نبي الله سليمانعليه السلام مع أهل سبأ وملكتهم، فسياق الحديث الذي جاء حول هذه القصّة يدلّل على أنّ الهدهد لم يظهر في الاجتماع العام الذي عقده سليمان، ثم جاء مخبراً عن قوم يعبدون الشمس من دون الله تعالى، وهنا كان ردّ سليمان، بحسب الآية القرآنية، عقب إعلام الهدهد له بعدم عبادتهم لله سبحانه، على الشكل الآتي: ﴿**قَالَ سَنَنظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ**﴾ (النمل: ٢٧)، ثم طلب منه إيصال كتابه إليهم. ويخبرنا القرآن الكريم عن مضمون الكتاب في النص الآتي: ﴿**قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ * إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ**﴾ (النمل: ٢٩ ـ ٣١)، فاقترحت ملكة سبأ أن ترسل لسليمان هدية، لكن ردّ سليمان كان صارماً، ليعلن بعده: ﴿**ارْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَّا قِبَلَ لَهُم بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُم مِّنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ**﴾ (النمل: ٣٧)، وفي نهاية أحداث القصة يظهر لنا القرآن خاتمة العلاقة حين تقول ملكة سبأ: ﴿**قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَن سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّن قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ (النمل: ٤٤).

هذه القصّة القرآنية تدلّنا على نهج جهاد الدعوة عند النبي سليمانعليه السلام والذي ينقله لنا القرآن دون أيّ تعليق سلبي على ما حصل، ومن الواضح من ثنايا القصة أنّ مشكلة أهل سبأ لم تكن في اعتدائهم على سليمان وعلى المسلمين معه، بل كان العنصر الأساس الذي قدّمه الهدهد في معلوماته حولهم يكمن في عدم عبادتهم لله، وعبادتهم للشمس، وعقب ذلك قرّر سليمان أن يأتوه مسلمين وإلا أرسل لهم جنوداً، ونهاية القصّة تؤكّد أنّ الرسالة الأخيرة لها هو إسلام هذه

المرأة مع سليمان لله رب العالمين، فهذه القصّة خير دليل على منطق الجهاد الدعوي في القرآن الكريم، بلا حاجة للذهاب إلى النصوص القرآنية ذات الطابع التقنيني والتشريعي لنتمسّك بشاهد هنا أو بإطلاق هناك، إذ لا مبرر لسليمان في استخدام العنف ضدّهم سوى عدم عبادتهم لله، بل لقد زاد محمد الطاهر بن عاشور (١٣٩٣هـ) عندما رأى أنّ مشروع سليمان كان لاجتلاب خيرات بلاد اليمن إلى مملكته الصغيرة آنذاك في الأردن وتخوم مصر وبحر الروم، وجعل تلك البلاد طريقاً لتجارته أيضاً[١].

هذا ما يمكننا بيانه للاستدلال بقصّة سليمان، وبعد طرحها وبحثها وجدت أنّ الشيخ نعمة الله صالحي نجف آبادي قد تعرّض لها أيضاً[٢].

وقد يناقش الاستدلال بهذه القصّة القرآنية انطلاقاً من أنّها ترجع إلى زمن الشرائع السابقة، والمفروض أنّ الإسلام نسخ تلك الشرائع؛ فالاستناد إلى موقف النبي سليمان استناد في غير موضعه الصحيح.

وهذه الملاحظة تصحّ لو قلنا بأنّ مجيء الشريعة اللاحقة ينسخ ـ بمجرّده ـ تمام الشرائع السابقة، فمجرّد إرسال النبيّ عيسى عليه السلام معناه أنّ التشريعات الموسوية صارت لاغيةً بأكملها إلا إذا جاء نصّ عيسوي يقرّ تشريعاً ما أو يعيد إنتاجه مجدداً، أما لو قلنا ـ كما هي وجهة نظر جماعة من علماء المسلمين ـ بأنّ مجيء الشريعة اللاحقة لا يبطل قانون الشريعة السابقة برمّته، بل يظلّ على حاله، وإنّما نتتبّع الحالات الجزئية التي قد تنسخ الشريعة اللاحقة فيها بعض قوانين الشريعة السابقة، فشرع من قبلنا حجّة علينا، ما لم يرد دليلٌ ناسخ، إذا قلنا بهذا كانت قصّة سليمان دليلاً؛ بعد فرض عدم وجود دليل ناسخ لمنطق الجهاد الدعوي الموجود فيها.

يُضاف إلى ذلك أنّ نقل القرآن لها في سياق تعريف المسلمين بالحدث نوعٌ من الضخّ المؤيّد لمضمون القصّة، وإلا كان المفترض أن يعلّق الكتاب أو السنّة الشريفة على هذا الأمر، وهو ما لا نراه ولا نلمسه. وبهذه الملاحظة الأخيرة يجاب عن إشكاليّة عدم ثبوت عالميّة النبوّات والشرائع السابقة أصلاً ـ كما هو الصحيح ـ حتى نُجري في موردها شرع من قبلنا في حقّنا.

لكن ـ ومع ذلك كلّه ـ نقف أمام إشكاليّة أخرى، وهو أنّ القصّة القرآنيّة المذكورة تريد

---

(١) التحرير والتنوير ١٩: ٢٥٢.

(٢) صالحي نجف آبادي، جهاد در إسلام (الجهاد في الإسلام): ٩٢ ـ ٩٤.

بالدرجة الأولى أن توصل لنا رسالةً رئيسة، وهي رسالة القوّة عند سليمان، وليست في مقام بيان حكم الجهاد الدعوي حتى ينعقد لها إطلاق، فغاية ما تفيد أنّ سليمان مارس الجهاد الدعوي محقاً، لكنّ هذا لا يعطينا مؤشراً على أنّ الجهاد الدعوي مارسه سليمان من موقع ظروفه التاريخيّة أو من موقع أنّه الأصل والتشريع الأوّلي، فالفعل النبوي ـ كما بحثناه مفصّلاً في دراستنا في أصول الفقه الإسلامي[١] ـ دليل صامت يؤخذ فيه بالقدر المتيقن، ونحن لا نعرف الملابسات التي سمحت لسليمان باستخدام هذا المنهج، نعم القصّة تدلّ على مبدأ شرعية جهاد الدعوة، لكن لا نعرف هل بالعنوان الأولي كجزء مكوّن من قوانين الدين أم بعنوان ثانوي ظرفي تاريخي؟ فنحن نتحدث عن واقعة ترجع إلى آلاف السنين ضمن مناخات خاصّة؛ والآيات القرآنية وإن كانت دليلاً لفظيّاً له بطبعه طاقة الإطلاق؛ لكن المفترض أنّنا لا نستدلّ بالآية عبر دلالة لفظيّة مباشرة على موضوعنا، بل بفعل النبيّ سليمان الذي أخبرت عنه الآية، فلا إطلاق فيه، بل قد برهنّا في علم أصول الفقه أنّ الشك في تاريخيّة حكمٍ ما لا يُثبت في مورده التأبيد إلا بحشد شواهد، وتفصيله موكول إلى محلّه[٢].

مقاربة ومناقدة للعلامتين: فضل الله وصالحي نجف آبادي

حاول العلامة السيد محمد حسين فضل الله تفسير هذه القصّة بما لا يلتقي مع منطق القوّة الدعويّة بالمعنى الذي يطرح في الجهاد الابتدائي؛ فرأى أنّ سليمان قال «.. هذا للرسول، وهو يعرف أنهم سيستسلمون له عندما يعرفون حجم القوّة ومستوى الردّ، ولكنه أراد أن يواجههم بالقوّة المستمدة من الغيب الذي منحه الله بعض وسائله، ليكون ذلك وسيلةً للاقتناع عندما يعرفون عظمة القدرة الإلهية التي تتمثل في هذا الفعل العجيب الذي يدلّ على أنّ القضية ليست قضية مُلْك يراد له أن يتوسّع ويكبر، بل هي قضية رسالةٍ يراد لها أن تتركّز في العقول والقلوب والمواقف.. وهكذا التفت إلى أعوانه من الجنّ..»[٣].

وكأنّ فضل الله التفت إلى النقطة التي أشرنا إليها مطلع الحديث، فأراد أن يبعد منطق الجهاد

---

(١) انظر: حجية السنّة في الفكر الإسلامي: ٦٠١ ـ ٦٣٦.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ٦٦٣ ـ ٧٤٠.

(٣) تفسير من وحي القرآن ١٧: ٢٠٧.

الدعوي هنا بهذه الطريقة، ولا يبعد ـ بقرينة السياقات الإعجازية وخاتمة الأحداث بإسلام ملكة سبأ عن قناعة ـ أن يكون إطار القوّة قد جاء كما قال السيد فضل الله.

والذي يزيدنا إصراراً على خصوصية الحدث السليماني، أنّ سليمان لم يقم باستخدام قوّاته لإخضاع العالم فقد كانت حكومته محدودة جغرافياً، ولو كان بهدف إخضاع الأرض لفعل طبقاً للقوّة العملاقة التي منحه الله إياها، لكننا لم نجده يستخدم ذلك أبداً، فقصّة أهل سبأ قد تكون تعبيراً عن رغبة سليمان من أوّل الأمر أن يستخدم أسلوب التهديد كي تأتيه المرأة والملأ معها، فيروا المعجزات التي عنده فيسلموا، لا أن يريد إخضاعهم لأغراض الملك أو السلطة، فضلاً كذلك عما يفهم من كلمات ابن عاشور التي ألمحنا إليها سابقاً؛ والتي تنافي روح الآيات القرآنية المتحدّثة عن ملك سليمان، إذاً هذا كلّه يعزّز الخصوصية في الحدث السليماني، ووجود ملابسات غير واضحة لنا، حتى لو كان الجهاد الدعوي جائزاً لسليمان وليس واجباً.

على خطّ آخر، سجّل الشيخ صالحي نجف آبادي بعض الملاحظات على الاستدلال بقصّة سليمان هي:

١ ـ إنّ سياق الآيات يوحي باستبداديّة دولة سبأ وقمعها الناس وعدم إعطائهم حقّهم في ممارسة حياتهم، فلا حريّة عندهم، ولهذا انطلق سليمان لتحريرهم من الاستبداد والظلم والقمع، ولهذا دعا السلطة الحاكمة ولم يدع الشعب في سبأ[١].

وهذه الملاحظة فيها بعض الغرابة؛ فلا مؤشر في القصّة القرآنية على ما قيل، بل ملكة سبأ سارعت فور وصول الرسالة إليها لجمع الملأ واستشارتهم؛ وهذا دليل عكسي محتمل على عدم وجود منطق الاستبداد، بل منطق التشاور؛ ولا يمكن دعوة شعب بأكمله إلى مملكة سليمان؛ فمن الطبيعي توجيه الدعوة لوجوه القوم ورؤوسهم.

٢ ـ المناخ الاستبدادي هو المشكلة؛ لهذا هدّد سليمانُ السلطة ولم يهدّد الشعب؛ كما لم يطرح فرض عقيدة خاصّة توحيدية؛ وإنّما طلب إخضاعهم، يضاف إليه أن سليمان لم يُعمل تهديده بل كانت المصلحة في نفس التهديد لهدايتهم[٢].

وهذه النقطة إن رجعت إلى ما قلناه نحن سابقاً كانت جيدة، وإلا فمن الطبيعي أن لا يهدّد

(١) جهاد در إسلام: ٩٤ ـ ٩٥.

(٢) المصدر نفسه: ٩٦ ـ ٩٧، وقد سجّل ثمانية إشكالات يرجع المهمّ منها إلى ما قلناه، حيث كرّر وداخل بينها.

الشعب، ما دامت علاقة الملوك مع السلطة ولم تكن هناك وسائل إعلام تخاطب الشعب كلّه، كما في عصرنا الحاضر.

وخلاصة القول: إنّ قصّة سليمان ذات دلالة بدرجة معيّنة، غير أنّها غير قادرة على منحنا أهم مبدأ دستوري في العلاقات الدوليّة في القانون الإسلامي؛ لأنّها حدث، وملابساته التاريخية غير جليّة، والنص القرآني يريد الحديث عن إسلام ملكة سبأ و.. ومن غير المعلوم أنّه بصدد تقنين مبدأ الحرب في العلاقة مع غير المسلم، ولم تثبت عالميّة الشرائع السابقة حتى نخاطَب بها، علماً أنّها لو تمّت لما دلّت على الجهاد الابتدائي مع أهل الكتاب، بل مع عبدة الشمس أو مطلق المشرك.

نظريّة الشيخ مرتضى المطهري في تحليل النصوص الجهاديّة القرآنيّة

وفي هذا السياق، طرح الشيخ مرتضى مطهري ـ وتبعه الشيخ جعفر السبحاني ـ تصوّراً خاصاً في منهج التعامل مع آيات القرآن الكريم هنا، لا بأس بملاحظته. **وحاصل ما رآه أنّ الآيات هنا على مجموعات خمس هي:**

المجموعة الأولى: الآيات الآمرة بمطلق القتال، وهذه تشمل مختلف أنواعه، فتشرّع الابتدائي والدفاعي.

المجموعة الثانية: الآيات الآمرة بالقتال نتيجة مقاتلة العدوّ للمسلمين ونقضه العهد معهم. وقد رأى مطهري والسبحاني هنا أنّ المجموعة الأولى أوسع دائرةً من الثانية، لهذا تقيّد الثانيةُ الأولى، تحكيماً لقانون المطلق والمقيّد.

المجموعة الثالثة: ما دلّ من الآيات على لزوم نصرة المظلومين والدفاع عنهم، نحو قوله تعالى: ﴿**وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الله وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ القَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا**﴾ (النساء: ٧٥).

المجموعة الرابعة: ما دلّ على نفي الإكراه في الدين، والحثّ على الكلمة الطيبة، وجعل الإيمان والشرك من الأمور التي ترجع إلى مشيئة الإنسان نفسه.

المجموعة الخامسة: ما دلّ على الصلح والتعايش، نحو قوله تعالى: ﴿**وَالصُّلْحُ خَيْرٌ**﴾ (النساء: ١٢٨)، وقوله: ﴿**وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا**﴾ (الأنفال: ٦١)، وقوله: ﴿**فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَالقَوْاْ إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً**﴾ (النساء: ٩٠).

وقد سعى مطهري والسبحاني للجمع بين المجموعتين: الرابعة والخامسة وما سبقهما، عبر جعل المجموعة الثالثة دفاعيةً، أي دفاعاً عن المظلومين، فيما حملا ما سوى ذلك على صورة استبداد الحاكم بحيث يمنع عن نشر الإسلام، فيكون قد منع حقاً من حقوق الناس فيقاتل لظلمه لهم، وبهذا اعتبر مطهري والسبحاني أنّ الحروب كلّها دفاعية، وإن قسّمها الفقهاء إلى دفاعية وابتدائية، مقرّين بأنّ أغلب حروب النبيﷺ كانت دفاعيّةً، وأنّ الجهاد شرّع للدفاع، لكن النقاش يكون في الدفاع عن ماذا؟[1].

وقفات مع نظريّة المطهري

ولدينا هنا بعض التعليقات على كلمات هذين العالِين، وهي:

أوّلاً: لقد قيّد مطهري والسبحاني، وكذلك فعل نعمة الله صالحي نجف آبادي[2]، المجموعة الأولى بالثانية، مع أنّ المجموعتين مثبتتان، فكلتاهما توجب الجهاد، غايته إحداهما بلا قيد، وثانيتهما مع إضافة قيد، وقد تقرّر في أصول الفقه أنّ المثبتين لا تعارض بينهما إلا مع العلم بوحدة الملاك فيهما؛ فيغدو مردّداً بين الأضيق والأوسع، وهذا يعني أنّ ادعاء التقييد يُفترض فيه إثبات ذلك، وهو ما لا يتمّ سوى بإلغاء احتمال الترقي في الخطاب أو النسخ كما ذكره الآخرون، لا التسرّع بافتراض التقييد. نعم رفض مطهري فكرة النسخ؛ لأنّ المورد كان مورد تقييد؛ فبعض الآيات يقيّد بعضاً لهذا لا معنى للنسخ عنده[3].

نعم، قد يُستند في الإطلاق والتقييد هنا إلى باب المفاهيم، فإنّ بعض الآيات التي ورد فيها التقييد بصورة الدفاع جاء على نحو القضيّة الشرطية أو ما هو في قوّتها، فيُفهم منه أن من لم يُقاتل المسلمين لا جهاد معه، فتكون النسبة بين مفهوم أدلة الدفاع ومنطوق الأدلّة المطلقة هي نسبة

---

(١) انظر: مطهري، الجهاد وحالاته المشروعة في القرآن: ١٩ ـ ٢٦، ٣٠؛ والسبحاني: «رسائل ومقالات» ٢: ١١٤ ـ ١٢٢؛ ودفاعية حروب النبي بل والصحابة أشار إليها مثل: تفسير المراغي ٤: ٩٢؛ والمنار ١٠: ٢٨١؛ ومحمود شلتوت، تفسير القرآن الكريم: ٥٢٦ ـ ٥٢٩، ٥٨٩ ـ ٦٠٠؛ ومحمد فرج، المدرسة العسكريّة الإسلاميّة: ٨٤ ـ ٨٥.

(٢) انظر: جهاد در إسلام: ٣٢، ٣٤.

(٣) الجهاد وحالاته المشروعة في القرآن: ٣٩ ـ ٤٠.

العموم والخصوص المطلق الدائر بين السلب والإيجاب؛ فيقع التقييد، بل هناك تقييد بين منطوق مثل الآية التي تنفي السبيل على الكافرين عندما يعتزلون قتالنا، فهي تسلب المسلم حقّ السلطنة على الكافر المحايد، فتقيّد مطلقات الجهاد حينئذٍ.

هذا بناءً على وجود إطلاقات، أما طبقاً لما قلناه من عدم إحراز انعقاد إطلاق في هذه النصوص، إما لعدم إحراز كون المتكلّم في مقام البيان أو لغير ذلك، فلا معنى للتقييد، كما هو واضح، ولا معنى أيضاً لافتراض مجموعة مطلقة من الأساس.

ثانياً: ثمّة تهافت في نظريّة الشيخين: المطهري والسبحاني، ففي بدايتها قيّد المطلق بالمقيد الخاص بالدفاعي، فيكون بذلك قد ألغى فكرة الجهاد الابتدائي، أمّا بعد ذلك وعندما أراد الجمع بين المجموعة الرابعة والخامسة من جهة والمجموعات الثلاث الأولى من جهة أخرى.. جعل ما سوى الثالثة وما بعدها محمولاً على صورة منع الحاكم من نشر الإسلام، مع أنّه التزم أنّ الأولى والثانية صارتا مختصّتين بالدفاع، نتيجة التقييد الذي افترضه؛ ففي نظريّته بعض الغموض والارتباك، إلا إذا فرض أنّ حمل الأولى عنده على الدفاعية معناه الدفاع حتى عن حقّ الناس في اختيار دينها، وقد تقدّم الكلام في قضية ربط الجهاد الابتدائي بالدفاع عن حريّة المعتقد، وأنّ هذا الربط ـ ببعض تفسيراته ـ استنتاج لا يستند إلى دليل من النصوص؛ بل إنّ أدلّة الجهاد الابتدائي عند القائلين به تشمل ـ فقهياً ـ حالة سماح الطرف الآخر بحرية الاعتقاد وعدمها.

وعلى أيّة حال، فالمستَنْتَج من الاستدلال القرآني ـ ببيانيه ـ أنّه لم يقم دليل ظاهر واضح ـ حتى الآن ـ سوى آية الجزية لو بقينا معها لوحدها، أمّا لو ربطناها بسلسلة الآيات الأخرى فقد يدّعى قيامها على المرتكز في ذهن المتشرّعة آنذاك من دفاعية الحرب زمن النبي، فليس في القرآن نصّ واضح على الجهاد الابتدائي وأقصاه نصٌّ محتمِل لوجوه، وسنبقيه ـ دون بتّ سلبي أو إيجابي ـ للنظر فيه نهاية البحث إن شاء الله سبحانه بعد جمع عناصر الأدلّة الأخرى.

نظريّة التطوّر التصاعدي في التشريع القرآني للجهاد، نقد وإبطال

وفي سياق تحليل فهم التراث الفقهي والتفسيري الإسلامي لنصوص الجهاد في القرآن، نجد في تحليل بعض العلماء لنصوص السماحة والصلح والسلم وغيرها إشارات توحي باعتقادهم بحصول نسخ شديد في آيات العلاقة السلمية مع الآخر، وأن تشريعات العلاقة مع الآخر

جاءت على عدّة مراحل:

المرحلة الأولى: وهي مرحلة اللاحرب، والدعوة السلمية والجدال بالتي هي أحسن وما شابه ذلك من مفاهيم تنهى عن القتال. وهذه هي الفترة المكية من عمر الدعوة الإسلامية التي قيل: إنّ سبعين آية نزلت فيها تنهى عن القتال.

المرحلة الثانية: وهي مرحلة الإذن بالجهاد دون فرضه على المسلمين، وذلك ما كان أوّل الهجرة، وربما ـ على رأي ـ في الفترة المكّية نفسها.

المرحلة الثالثة: وهي مرحلة وجوب الجهاد الدفاعي، الذي جاء في بداية تشريعات الجهاد، إلى أواخر الحقبة المدنية، ونزلت في هذه الفترة نصوص جهاد الدفاع ونصوص الصلح إذا أوقف العدو الحرب، ونصوص الحياد السلمي، وغير ذلك من النصوص.

المرحلة الرابعة: وهي المرحلة الحاسمة، التي جاءت مع مثل آيات سورة التوبة لتعلن نهاية العلاقة السلمية وعلاقة الدفاع، وتنقل المسلمين من مرحلة الدفاع إلى مرحلة الهجوم، وبهذا شرّع الجهاد الابتدائي، ونسخت النصوص السابقة التي تهيمن عليها صفات الموادعة والسلم والمصالحة وأمثالها.

هذا الفهم التصاعدي لنظريّة الجهاد في القرآن هو ما نجده في كلمات بعض العلماء الباحثين في قضايا الصلح والهدنة وغيرهما[1]. حيث يرون أنّ آيات سورة التوبة أنهت مرحلة المهادنات وأعلنت مبدأ الحرب بوصفه المبدأ الدستوري الأوّل في العلاقات الدولية مع غير المسلمين.

ولكنّ هذه النظرية لا تتمّ إلا إذا ثبت أن آيات مثل سورة التوبة تريد فعلاً الشروع بمرحلة جديدة، وأنّ فيها دلالة على ذلك، الأمر الذي وجدنا أنّه غير واضح من خلال دراسة تركيبة الآيات وسياقها ومناخها، علماً أنّنا سوف نستعرض تفصيلات كثيرة تتصل بنصوص الصلح

---

(١) انظر: فتح الباري ٧: ٢١٨؛ والسرخسي (والشيباني)، شرح السير الكبير ١: ١٨٧ ـ ١٨٨؛ وله أيضاً: المبسوط ١٠: ٢ ـ ٣؛ وبعض هذه المراحل جاءت ـ مع تأكيد واضح على فكرة الابتدائية ـ في كلمات ابن تيمية في السياسة الشرعية: ١٥٧ ـ ١٦٢؛ والشربيني ـ مع اختلاف طفيف في المراحل ـ في مغني المحتاج ٤: ٢٠٨ ـ ٢٠٩؛ وحاشية ردّ المحتار ٤: ٢٩٨؛ وصالح اللحيدان، الجهاد في الإسلام بين الطلب والدفاع: ٤٣ ـ ٥٣؛ وينقل أيضاً عن دراسة للشيخ عبدالله بن عبدالله الزايد فانظر ص ١٠٢ ـ ١٠٦؛ وعلي عبدالحليم محمود، ركن الجهاد: ٥٢ ـ ٦١؛ والموسوعة الفقهية (الكويتية) ١٦: ١٢٥ ـ ١٢٦.

والهدنة لدى دراستنا هذا الموضوع في الفصل الأخير من هذا الكتاب إن شاء الله.

من هنا، يلاحظ على ما ذكره بعضهم من عدم وجود دليل على تخصيص الآيات المطلقة هنا، والتي هي الآيات المتأخّرة نزولاً؛ إذ لا دليل عليه، كما أنّ التخصيص في قوّة النسخ، وإذا أخضعناه لنظام الناسخ والمنسوخ لزم أن يكون الناسخ ـ أي المخصّص هنا ـ متأخراً زماناً عن المنسوخ، والحال أنّ المنسوخ ـ الذي هو آيات سورة براءة ـ هو المتأخّر زمنياً عن الناسخ؛ فمعيار النسخ والتخصيص لا ينطبق هنا، حتى أنّ آيات الصلح والمهادنة لا نسخ بينها وبين آيات سورة براءة لاختلاف حالتهما وموضوعهما ونطاقهما[١].

وقد استنتجنا مما أسلفنا في تحليل الآيات نقد هذه التصوّرات؛ وذلك:

١ ـ إنّ مفهوم ـ بل منطوق ـ جملة من آيات الدفاع يصلح لتقييد إطلاقات أدلّة مثل سورة براءة، كما أسلفنا.

٢ ـ إنّ نظام التخصيص وإن كان شكلاً من أشكال النسخ وفقاً لبعض النظريات في أصول الفقه الإسلامي، لكنّ شرط التأخّر لا يؤخذ فيه إطلاقاً؛ لأنّ النسخ بالتخصيص كما يمكن أن يكون بعد ولادة المطلق والعام، كذلك قد يولد المطلق والعام مقيّدين بمفاد النصّ المخصّص السابق زمناً عليهما؛ فإذا جاء نصٌّ يحرّم أكل غير السمك في البحر، ثم جاء يجيز الأكل بصيغة الإطلاق مثل: «لك أن تأكل ما في البحر»، فهنا كما يحتمل أن يكون المطلق قد ألغى الخاص بنظام النسخ، كذلك يحتمل جداً أن يكون ولد مقيداً بما سبق وأنه بيّنه المقنّن من قبل، وهذا يجوز فيما إذا كان حكم الخاص قد رسخ في ذهن المتشرّعة بحيث لم يعد يحتج المقنّن إلى بيان خروجه اعتماداً على مركوزيته، فيصبح في قوّة القرينة المتصلة دون المنفصلة.

٣ ـ كيف تمّ إخراج نصوص الصلح والمهادنة عن نظرية النسخ ـ بهذا المعنى ـ مع أنّ بعض هذه النصوص ـ كما سيأتي في بحث الصلح والهدنة ـ يشمل حالة الجهاد الابتدائي، فيعارض الموقف؟! فوجوب الجنوح للسلم عند ميل الطرف الآخر له مطلقٌ يشمل تمام الأزمنة، فيعارض وجوب الجهاد الابتدائي مع هذا الطرف، وليس في أدلة الصلح والهدنة تقييد بحالة ضعف المسلمين كما تصوّره أكثر الفقهاء وناقشناه في موضعه مفصّلاً.

---

(١) انظر: الشيخ عبدالله بن عبدالله الزايد، فيما ينقله عنه صالح اللحيدان في كتاب: الجهاد في الإسلام بين الطلب والدفاع: ١٠٣ ـ ١٠٨.

إذن، فنظرية التشريع التصاعدي ـ إذا صحّت ـ تصح فيما عدا المجموعة الأخيرة التي ادّعي نسخها لعشرات الآيات القرآنية، وهي دعوى ثقيلة تكلّف صاحبها حشد المزيد من الشواهد، حتى أنّ بعض العلماء ذكر أنّ آية السيف وأمثالها نسخت مائةً وأربعاً وعشرين آية في القرآن تتحدّث عن الصفح عن المشركين وعن العلاقات السلميّة معهم[1]، وهذا ـ على حدّ قول الزحيلي ـ إسراف في القول بالنسخ في القرآن[2]، كما قيل: إنّ آية انسلاخ الأشهر الحرم نسخت سبعين آية في القرآن الكريم[3].

الجدير بالذكر أنّنا هنا ننفي النسخ بملاحظة الآيات القرآنية، وإلا فسيأتي أنّ بعض الروايات تؤكّد مقولة النسخ هنا في الجملة، وسنبحثها فيما بعد بإذن الله.

٤ ـ إنّ بعض آيات المجموعات الأخرى تأبى النسخ ولا تحتمله في حدّ ذاتها؛ فقوله تعالى: **﴿وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُواْ إِنَّ اللهَ لَا يُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ﴾** (البقرة: ١٩٠) لا تحتمل النسخ، فهي تعتبر ـ بحسب هذا التفسير ـ أنّ مقاتلة من لم يقاتلنا اعتداء، والاعتداء منبوذ، فهو ظلم، فكيف تأتي الآيات اللاحقة لنسخ هذا الحكم؟ فهل تريد أن تجيز الظلم والاعتداء؟![4]، بل هذا التعبير موجود في بعض الآيات التي استدلّ بها هنا، كآية القتال حتى لا تكون فتنة، إذ ورد في ذيلها النهي عن العدوان إذا انتهى؛ لأن العدوان لا يكون إلا على الظالمين، كما فهم ذلك سيد سابق، رغم توسعته مفهوم الدفاع لمن منع تبليغ الدين[5].

وهذه الملاحظة التي ذكرها الزحيلي قد يسجّل عليها أنّ القرآن ألغى اعتبار هذا الفعل ظلماً وقبيحاً في مرحلة لاحقة، أي أنّه سلب عنه هذا الوصف. وهذه الملاحظة قد تتم بناء على نظرية التحسين والتقبيح الشرعيّين، لكنّها لا تتم بناءً على التحسين والتقبيح العقليين، إلا إذا قيل: إن تغيّر الظروف جعل مهاجمة غير المقاتل غير عدواني، بحيث كان عدوانياً ثم ألغي هذا الوصف

(١) انظر: ابن الجوزي، نواسخ القرآن: ١٧٣ ـ ١٧٤؛ والإتقان ٢: ٦٤؛ والمحرّر الوجيز ٣: ٨؛ والزركشي، البرهان ٢: ٤٠.

(٢) آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ١٣٠.

(٣) انظر: تفسير السمرقندي ٢: ٣٩ ـ ٤٠.

(٤) آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ١١٠ ـ ١١١.

(٥) فقه السنّة ٢: ٦١٣ ـ ٦١٤.

منه؛ لأن المقاتلة ليست قبيحاً ذاتياً وإنّما فيها اقتضاء القبح عندما تكتمل ظروف ذلك.

البحث القرآني، ملاحظات واستنتاجات

الذي يبدو من مجمل ما أسلفنا الإشارة إليه أنّ القرآن الكريم لم يطرح ـ بوضوح ـ شيئاً اسمه الجهاد الابتدائي الدعوي بالتفسير الذي عرفه الفقه الإسلامي، ولا حتى بتفسيرات بعض الإسلاميين المحدثين الذين تأوّلوا في هذا الموضوع. والنصوص التي اعتمد عليها ليست بهذه الدرجة من الوضوح لتأسيس ما نراه أهم مبدأ دستوري في العلاقات الخارجية.

والمشكلة الأساس هنا أنّه درست النصوص ـ عند بعضهم ـ دراسة خالية من:

١ ـ الرصد التاريخي المحيط بنزول النصوص، فآيات مطلع سورة براءة جاءت في سياق اعتداء ضدّ المسلمين وسلسلة خيانات عرفها المسلمون كان آخرها نقض صلح الحديبية بالاعتداء على خزاعة، وهذا السياق التاريخي الواضح لا يمكن فصله عن الشدّة التي تريدها الآيات، بل هي نفسها صرّحت بخرقهم العهود، وترصّدهم وكيدهم، فمثل هؤلاء لا مجال بعد هذه الفرص للوثوق بهم والعمل باتفاقات معهم؛ إذ طفح الكيل من اعتداءاتهم، وهذا المنطق التصاعدي ـ بهذا المعنى ـ وجدناه أيضاً في سياسة الرسولﷺ مع يهود المدينة، حتى وصل الأمر إلى ما وصل إليه مع بني قريظة؛ إذ جرّب النبي ـ وسيأتي بحثه ـ سياسة الطرد من المدينة، لكنّه لم يجد معها سوى المؤامرة، كما فعل حيي بن أخطب وبنو النضير بعد طردهم إلى خيبر وغيرها.

كان من الطبيعي للمناخ التصاعدي لتأزّم الأوضاع وتتالي الاعتداءات وخرق الاتفاقات أن يصدر قرارٌ حاسم، حتى لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين؛ فهذا هو المنطق العقلاني، لكنّ بعض الباحثين في الفقه الإسلامي ترك السياقات التاريخية جميعها ـ وما أكثر نسيان التاريخ في بعض الدراسات ـ ونظر للنصّ بطريقة مجتزأة، فكان أن فهم الجهاد الدعوي؛ فيما الآيات إنما استثنت إسلامهم لا لكون الجهاد غرضه الإسلام؛ بل لأن هؤلاء لا وقف للحرب معهم؛ لأن المعاهدة لم تعد مجدية مع مثلهم بعد التجربة.

٢ ـ ونتيجة لغياب الرصد التاريخي السياقي عند بعضهم، جرى فهم النصوص التي تتحدّث عن صفات المشركين والكافرين على أنّها قضايا حقيقية، لا خارجية، فكأنها تخبرنا أن المشركين

لا عهد لهم إلى يوم القيامة، أو تنبؤنا أنهم سيخونون إلى يوم القيامة، مع أنّ الرصد التاريخي يؤكّد أن هذه النصوص كانت في الغالب ناظرة إلى الواقع التاريخي السائد آنذاك، والأحداث المتتالية التي وقعت، لكن لا بمعنى تلاشي الآيات لأجل زوال تلكم الأقوام، بل بمعنى أنّ الأوصاف الخارجية التي طرحتها الآيات كان لها تأثيرات في الأحكام التي شهدتها سورة براءة بالخصوص، وهذه نقطة مهمة.

٣ ـ قراءة أكثر معقوليّة لظاهرة النسخ في القرآن؛ فالطريقة التي تعاطى بها بعض المفسّرين والفقهاء جعلت من آية أو بضع آيات قليلة ناسخة لأكثر من مائة آية؛ وهذا أمر يستحقّ أن نقف عنده؛ فبدل أن تؤخذ النصوص السابقة الكثيرة على أنها تحوّلت لمفاهيم راسخة في الوعي، ولهذا لم تحتج الآيات اللاحقة لإعادة تكرار بعض المفردات، خصوصاً مع نزولها أواخر العهد النبوي، وهذا شيء منطقي وطبيعي يعمل به الناس في بياناتهم القانونية، وتستخدمه البنود القانونية والدستورية في العالم.. بدل ذلك أطيح بحوالي خُمس آيات الأحكام، أي خمس الفقه القرآني كما هو المشهور في عدد آياته، لصالح ما لا يزيد عن أربع أو خمس آيات ليست كلّها واضحة الدلالة، وحصل اضطراب غير عادي في هذا الأمر يلاحظه كلّ من راجع كتب تفاسير المسلمين.

أيّهما هو الأصحّ منطقياً: افتراض النسخ بهذه الطريقة أو افتراض ما نسمّيه الاستبطان؟ أي أن آيةً ما تستبطن مفهوماً لا تذكره اعتماداً على جهود آيات أُخَر قامت بتركيزه؛ وهذا شيء طبيعي يضاف إليه نظام الإطلاق والتقييد.

٢ ـ مستند السنّة الشريفة لنظريّة الجهاد التحريري الدعوي

وكما كان الكتاب الكريم، فقد استدّل على شرعيّة الجهاد الابتدائي الدعويّ أيضاً بنصوصٍ من السنّة الشريفة، وسوف نحاول ـ بإذن الله سبحانه ـ أن ندرس هذه النصوص؛ لننظر في مديات دلالتها على هذا الأمر.

ثمّة نصوص عديدة استدلّ بها على شرعيّة جهاد الطلب والدعوة، ويمكن تصنيفها إلى نوعين من النصوص:

١.٢. النصوص الحديثيّة الخاصّة المشرعنة للجهاد الابتدائي

ونقصد بذلك وجود بعض الأحاديث التي تملك دلالة مباشرة ومحدّدة في تشريع الجهاد الابتدائي، ولا يستند ـ فقط ـ إلى جهة الإطلاق فيها، بل تحتوي عناصر دلاليّة إضافية في هذا المجال، **وأهمّ هذه الأحاديث هو الآتي:**

وقفة مع حديث: «أمرت أن أقاتل الناس..»

الحديث الأوّل: وهو أشهر الأحاديث هنا، ما روي عن جماعة من الصحابة، عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا منّي دماءهم وأموالهم، إلا بحقّ الإسلام، وحسابهم على الله»[١]. وثمّة صيغة أخرى للحديث هي: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلاّ الله، فإذا قالوها وصلّوا صلاتنا، واستقبلوا قبلتنا، وذبحوا ذبيحتنا، فقد حرّمت علينا دماؤهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله». كما ورد بصيغ تختلف بالزيادة والنقيصة وبعض التغييرات البسيطة[٢].

(١) صحيح البخاري ١: ١١.

(٢) المصدر نفسه ١: ١٠٢ ـ ١٠٣، و٤: ٥، وانظر: ٢: ١١٠، و٨: ٥، ١٤٠، ١٦٣، وصحيح مسلم ١: ٣٨، ٣٩؛ وسنن ابن ماجة ١: ٢٧ ـ ٢٨، و٢: ١٢٩٥؛ وسنن أبي داود ١: ٣٤٧، ٥٩٤؛ وسنن الترمذي ٤: ١١٧، ١١٨؛ وسنن النسائي ٥: ١٤، و٦: ٤ ـ ٧، و٧: ٧٦ ـ ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، و٨: ١٠٩؛ والسنن الكبرى ٢: ٨، ٢٧٩ ـ ٢٨٤، و٣: ٤ ـ ٦، و٦: ٥١٤، ٥٣١ ـ ٥٣٢، ٥٣٩؛ ومسند أبي يعلى ١: ٦٩، و٤: ١٨٩ ـ ١٩٠؛ وابن الجارود النيسابوري، المنتقى من السنن المسندة: ٢٥٨؛ وصحيح ابن خزيمة ٤: ٧ ـ ٨؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٢: ٣، و٣: ٩٢، ٣٦٧، و٤: ٨، ١٠٤، ١١٤، و٦: ٣٣٦، و٧: ٣ ـ ٤، و٨: ١٩، ١٣٦، ١٧٦، ١٧٧، ١٩٦، و٩: ٤٩، ١٨٢؛ ومسند ابن حنبل ١: ١١، ١٩، ٣٦، ٤٧، و٢: ١٩٩، ٣٤٥، ٣٧٧، ٤٢٣، ٤٧٥ ـ ٤٧٦، ٥٠٢، ٥٢٧، ٥٢٨، و٣: ٢٢٤؛ وابن سلمة، شرح معاني الآثار ٣: ٢١٣، ٢١٥، ٢١٦؛ وصحيح ابن حبان ١: ٣٩٩ ـ ٤٠١، ٤٤٩، ٤٥٢ ـ ٤٥٣، و١٣: ٢١٥؛ والمحدث الفاصل: ٤٦٤؛ والمعجم الأوسط ١: ٢٨٨ ـ ٢٨٩، و٢: ٦٧، و٣: ١٥٧، ٣٠٠، و٤: ٦٦، ٣٠٩، و٦: ٢١٥، و٦: ٢٩٩، ٣٣٢ ـ ٣٣٣، و٧: ٨٤، ٩٩، و٨: ١١٩، ٢٣٨؛ والمعجم الكبير ١: ٢١٨ ـ ٢١٩؛ وسنن الدارقطني ١: ٢٣٨ ـ ٢٣٩، و٢: ٧٥ ـ ٧٦؛ وجامع بيان العلم وفضله ٢: ١٠٢؛ ومسند ابن المبارك: ١٠٧؛ ومسند الطيالسي:

وقد وصف الترمذي الحديث بأنّه حسن صحيح[١]، كما وصفه الحاكم النيسابوري بأنّه صحيح الإسناد على شرط الشيخين[٢]، بل بعض من ناقش في الجهاد الابتدائي ـ سنيّاً ـ مثل: الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، لم يقترب من البحث في سند هذا الحديث؛ لوضوح صدوره[٣]. هذا وقد ورد هذا الحديث في بعض المصادر غير الحديثية مرسلاً، مستنداً إليه في جملة منها[٤].

أمّا على الصعيد الشيعي، فقد جاء هذا الحديث في دعائم الإسلام، للقاضي النعمان[٥]، وفي التفسير المنسوب للقمي[٦]، وكتاب الإيضاح المنسوب إلى الفضل بن شاذان[٧]، كما جاء في عيون

١٥١؛ ومصنف الصنعاني ٤: ٤٣ ـ ٤٤، و٦: ٦٦ ـ ٦٧، و١٠: ١٧٢ ـ ١٧٣؛ ومصنف ابن أبي شيبة ٦: ٥٧٦، و٧: ٦٥٠ ـ ٦٥١، ٦٥٣؛ ومسند ابن راهويه ١: ٢٩٤ ـ ٢٩٥، ٣٢٠؛ والعدني، كتاب الإيمان: ٨٧؛ والآحاد والمثاني ٤: ٧١؛ و..

(١) سنن الترمذي ٥: ١١٠.

(٢) المستدرك ١: ٣٨٧، و٢: ٥٢٢.

(٣) البوطي، الجهاد في الإسلام: ٥٢ ـ ٦٣.

(٤) انظر: أحاديث في ذمّ الكلام وأهله: ٩٢؛ ومختصر المزني: ٢٥٦، ٢٧٠؛ والمواقف ١: ١٤١، و٣: ٦٥٠ ـ ٦٥١؛ وشرح المقاصد في علم الكلام ١: ٤٤، و٢: ٢٥٠؛ وشرح العقيدة الطحاوية: ٧٥، ٣٩٣؛ وكشف النور: ١٥؛ والمجموع ٣: ١٧، و٤: ٢٥٣، و١٩: ٢٢٣، ٢٣١، ٢٣٣، ٢٤٠، ٢٤٦، ٢٨٧، ٣٢٤؛ وفتح الوهاب ١: ١٥٤، و٢: ٢٩٦، ٣٠٢؛ وابن حزم، الإحكام ١: ٧٤؛ والإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ٢: ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٣؛ ومغني المحتاج ١: ٣٢٧، و٤: ١٤، ١٤٠، ٢٠٨، ٢٢٨؛ والمبسوط ١٠: ٢، و٢٤: ٨٤، و٢٦: ١٣٢؛ وأصول الجصاص ١: ٦٤ ـ ٦٥، ٣٢٧، و٢: ٢٥، و٣: ٢٧٩، و٤: ١٧؛ وكشاف القناع ٢: ٢٩٦؛ وفتح المعين ٤: ٢٣٠؛ وحواشي الشرواني ١٠: ١٢؛ وإعانة الطالبين ١: ٣٠؛ وحاشية الدسوقي ١: ١٣١؛ وبداية المجتهد ١: ٢٠١، ٣٠٨، ٣١٢؛ وسبل السلام ٤: ٥٦؛ وجامع البيان ٢: ٢٦٦، و١٥: ١٠٣، و٢٦: ١٣٤، ١٨٤، و٣٠: ٢٠٨؛ وبدائع الصنائع ٧: ١٠٠، ١٠٥؛ والجوهر النقي ٣: ٩٢، ٣٦٦؛ والمغني ٢: ٣٤، ٢٩٩، ٤٣٤، و١٠: ٨٨، ١٠٠، ١٠٤، ٥٤٤؛ وسليمان بن عبدالوهاب، الصواعق الإلهية في الردّ على الوهابية: ٥، ٥٦ ـ ٥٧؛ وله أيضاً: فصل الخطاب: ٢٧، ١٢٧؛ وغيرها من عشرات المصادر التاريخية والرجالية والقرآنية والتفسيرية والفقهية وغيرها ولولا خوف الإطالة لنقلناها؛ فلتراجع.

(٥) دعائم الإسلام ٢: ٤٠٢.

(٦) تفسير القمي ١: ١٧٢.

(٧) الإيضاح: ٤٦.

أخبار الرضا، للصدوق، مسنداً إلى علي عن رسول الله صلى الله عليه وآله[١]، وفي ثواب الأعمال له أيضاً، مسنداً إلى كل من أبي هريرة وعبد الله بن عباس[٢]، وذكره ابن أبي جمهور الأحسائي في عوالي اللئالي[٣]، ثم نقلت المصادر الشيعية اللاحقة عن هذه المصادر، مثل: بحار الأنوار، ومستدرك الوسائل، وغيرهما، وقد جاء هذا الحديث مرسلاً في المصادر الشيعية القديمة غير الحديثية، مستنداً إليه في بعض المواضع[٤].

وإذا تمّ سند هذا الحديث، المعتضد بشهرته عند المسلمين، وروايته في مصادرهم بأسانيد عدّة إلى: علي بن أبي طالب، وعمر بن الخطاب، وأنس بن مالك، وأبي هريرة، وعبد الله بن عمر، وجابر بن عبد الله الأنصاري، وأبي بكر، وأوس، وجرير البجلي، وسمرة، وسهل بن سعد، وابن عباس، وأبي بكرة، وأبي مالك الأشجعي، وعياض الأنصاري، والنعمان بن بشير.. كان الاعتماد عليه صحيحاً، ونسب إلى السيوطي اعتباره من المتواتر، وكذا إلى صاحب الكنز الثمين[٥]، وعبر عنه القاري (١٠١٤هـ) بقوله: «وكاد أن يكون متواتراً»[٦]، فيكون دالاً بصراحة على أنّ مقاتلة الناس كانت كي يسلموا، وأنّ ذلك هو ما يعصم دماءهم وأموالهم، دون مجرّد كفّهم العدوان

---

(١) عيون أخبار الرضا ١: ٧٠.

(٢) ثواب الأعمال: ٢٩٤.

(٣) عوالي اللئالي ١: ١٥٣، ٢٣٨؛ ونقله عنه كذلك في مستدرك الوسائل ١٨: ٢٠٨، ٢٠٩.

(٤) راجع ـ على مستوى مصادر الفقه الإمامي والزيدي ـ: الخلاف ١: ٥٥١، و٥: ٣٣٠، ٣٣٨، ٣٥٥، ٥٢٦، ٥٤٠؛ والمبسوط ٧: ٢٦٣، ٢٨٢؛ والمهذب ٢: ٤٥٤؛ والمعتبر ٢: ٤٣٢، والمسلك في أصول الدين: ٢٨٧ ـ ٢٨٨؛ وجامع الخلاف والوفاق: ٢٢٩؛ وتذكرة الفقهاء ٤: ٣١٥، و٩: ٤٦، ٧٨، ١١٧؛ ومنتهى المطلب ١: ٣٦٩، و٢: ٩٠٥، ٩٢١، ٩٢٨؛ ونهج الحق وكشف الصدق: ٣٩٩ ـ ٤٠٠، ٥٥٥؛ وإيضاح الفوائد ١: ٢٧، و٤: ٥٥٢؛ وروض الجنان: ٣٦٩؛ وحقائق الإيمان: ٨١، ١٣٣؛ ومجمع الفائدة والبرهان ٣: ٢٧١؛ وذخيرة المعاد ج١، ق٢: ٢٥٤؛ والتحفة السنية: ٨٠؛ والحدائق الناضرة ٧: ٣٣٤؛ ورياض المسائل ٧: ٥٣١؛ ومناهج الأحكام: ١٨٣؛ وجواهر الكلام ٢١: ١١٦، ١٢٤؛ ومنهج الرشاد لمن أراد السداد: ٥٣٨ ـ ٥٣٩؛ والفصول المهمة في تأليف الأمة: ٢١؛ ودراسات في ولاية الفقيه ٢: ٧١١؛ والإمام يحيى بن الحسين، الأحكام ٢: ٢٨٨ ـ ٢٨٩؛ وابن المرتضى، شرح الأزهار ٤: ٥٧٨؛ و..

(٥) انظر: المجموع ١٩: ٢٣٢؛ وكشف الخفاء ١: ١٩٤.

(٦) شرح مسند أبي حنيفة: ١٦٥؛ وانظر: الكتاني، نظم المتناثر من الحديث المتواتر: ٣٩ ـ ٤٠؛ وقد عبر الجصاص عن هذا الخبر بأنه مما اتفق عليه الصحابة؛ فانظر: أحكام القرآن ٢: ٣١٠.

عن المسلمين، ولا غير ذلك إطلاقاً، بل ظاهر الحديث الشمول والاستيعاب؛ حيث عبّر بـ «الناس»، كما ظاهره تحديد الغاية بقوله: «حتى»، فلا مجال بعد ذلك للنقاش في السند أو الدلالة، فيكون دالاً على المطلوب، وأنّ ملاك الحرب هو الكفر ـ كما قال القرطبي[1] ـ وربما يكون أقوى الأحاديث في هذا الباب، وأشهرها على الإطلاق.

أ. الحديث على مستوى المصادر والأسانيد

والبحث في هذا الحديث يقع تارةً على مستوى السند؛ وأخرى على مستوى الدلالة:

أ ـ أمّا البحث السندي؛ فتارةً نبحث عن سنده في المصادر الشيعية؛ وأخرى نبحثه في المصادر السنّية.

١ ـ أما الحديث في المصادر الشيعيّة، فقد جاء على الشكل الآتي:

أوّلاً: في دعائم الإسلام؛ وعوالي اللئالي؛ وتفسير القمي؛ والإيضاح، ورد مرسلاً بلا سند.

ثانياً: في عيون أخبار الرضا ورد السند ضعيفاً؛ فإذا لم يكن الحسن بن عبد الله التميمي الوارد فيه هو الحسن بن عبد الله بن محمد بن عيسى فيكون مجهولاً هو ووالده الواردين في السند؛ وإذا كان هو كان ثقة، بناء على نظرية توثيق مشايخ ابن قولويه في كامل الزيارات[2]، فيبقى والده عبد الله بن محمد بن عيسى مجهولاً، إلا على نظرية وثاقة مطلق من ورد اسمه في كامل الزيارات، وليست بثابتة.

ثالثاً: في كتاب ثواب الأعمال للصدوق، ورد السند ضعيفاً أيضاً؛ لا أقلّ بأنّ فيه حماد بن عمرو الصيني، والظاهر أنّه تصحيف النصيبي؛ لعدم وجود الصيني في كتب الحديث والرجال عند المسلمين، وبصرف النظر عن ذلك فكل من اسمه حماد بن عمرو ـ ومنهم النصيبي ـ لا توثيق له في كتب الرجال الشيعية، فضلاً عن تضعيف النصيبي صريحاً، وعدم توثيق غيره ـ سوى حماد بن عمرو الأسدي، الذي لا يحرز اتحاده معه ـ في كتب الرجال السنّيّة[3]، وفي السند أيضاً

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ٢: ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ٥: ٣٦٦ ـ ٣٦٩، رقم: ٢٩٠٩ ـ ٢٩١٧.

(٣) انظر: معجم رجال الحديث ٧: ٢٣٥ ـ ٢٣٦، رقم: ٣٩٦٨ ـ ٣٩٧١؛ والتاريخ الصغير ٢: ٢٦٥، وله أيضاً: الضعفاء الصغير: ٣٨؛ والنسائي، كتاب الضعفاء والمتروكين: ١٦٧؛ والعقيلي، الضعفاء ١: ٣٠٨؛ والجرح

ميسرة بن عبد الله (وربما يكون عبيد الله، وربما يكون ميسر بن عبد الله أيضاً)، وعلى التقادير كافّة فهو رجل مجهول لا توثيق له[١]، على أنّ لدينا ملاحظة على هذه الرواية التي تحكي عن آخر خطبة للنبي في المدينة؛ وذلك أن هذه الخطبة بلغت في كتاب الصدوق خمس عشرة صفحة من القطع الوزيري، فكيف استطاع ابن عباس وهو صغير في السنّ آنذاك، وكذلك أبو هريرة، كيف استطاعا أن يحفظا كل هذه الخطبة الطويلة، حيث لم يكن قد قالها النبي سوى مرة واحدة، ولم يكونوا ليكتبوا في الزمن النبوي؟! هذا ما يجعلنا نتوقف في الوثوق بمثل هذه الروايات في تلك الأزمنة، قبل شيوع الإملاء والكتابة للحديث.

وأمّا سائر مصادر الشيعة المتأخرة فلا تخرج عما تقدم، فالحديث عند الشيعة ضعيف السند لا يعتدّ به، كما أنه لم يرد في المصادر الحديثية الأبرز، كالكتب الأربعة، ولم يتكرّر حتى يصبح مشهوراً روائياً، بل الملاحظ من لحن بعض النصوص الشيعية أنهم يعتبرونه حديثاً سنّياً في أصله[٢]، وإن أورد بعضهم ـ مثل القمي ـ روايته ضمن خطبة النبيصلى الله عليه وآله في حجّة الوداع.

٢ ـ وأمّا الحديث في المصادر السنية: فقد جاء في مصادر كثيرة جداً، بعضها وإن أمكن المناقشة فيه سندياً حتى وفق بناءات علم الجرح والتعديل عند أهل السنّة، مثل: ما جاء عند الشافعي في الأم، والمسند[٣] عن ابن شهاب؛ لابتلائه بالإرسال، وقد قام الهيثمي (٨٠٧هـ) بنقد بعض أسانيد الحديث[٤]، إلا أنّ الإنصاف أنّه تام السند عند أهل السنّة؛ وكثرة طرق الحديث وتعدّده، وصحّة بعض هذه الطرق، تغني عن ملاحقة سنده عند أهل السنّة. من هنا فما ذكره بعضهم ـ مثل العلامة محمد حسين فضل الله ـ غريب جداً، فقد ادّعى أنّ الحديث ضعيف، وأنه لم يذكره

والتعديل ٣: ١٤٤ ـ ١٤٥؛ وابن حبان، كتاب المجروحين ١: ٢٥٢؛ والكامل ٢: ٢٣٩ ـ ٢٤٠؛ وأبو نعيم الأصبهاني، كتاب الضعفاء: ٧٤؛ وتاريخ بغداد ٨: ١٤٩ ـ ١٥١؛ وميزان الاعتدال ١: ٥٩٨؛ والكشف الحثيث: ١٠٣ ـ ١٠٤؛ والإصابة ١: ٦٧٥، و٦: ٤٤٣؛ ولسان الميزان ١: ٢٣٩، و٢: ٣٥٠ ـ ٣٥١؛ و..

(١) انظر: رجال الطوسي: ٣٠٩؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٨: ٤٧؛ ومعجم رجال الحديث ٢٠: ١١٨، رقم: ١٢٩٥٢؛ وليس له ذكر في مصادر الرجال السنيّة.

(٢) انظر: تذكرة الفقهاء ٩: ١٦٠ ـ ١٦١، ٢٨٠؛ ومنتهى المطلب ٢: ٩٦١.

(٣) انظر: الأم ٤: ١٨١، ١٨٢، و٢٢٧ ـ ٢٢٨، ٢٥٢، ٢٥٥، و٦: ١٨٠، و٧: ٨٦، ٣١٩؛ والمسند: ٢٠٨.

(٤) مجمع الزوائد ١: ٢٤ ـ ٢٦، و٥: ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

أحمد بن حنبل في مسنده رغم نقله الصحيح والضعيف[١]، مع أن ابن حنبل روى الحديث مراراً عن جابر، وعمر بن الخطاب، وأبي هريرة، كما ادّعى أيضاً أن مصادر الحديث السنية تتفق على تضعيف الحديث؛ لغرابة سنده بالخصوص، ولولا رواية الشيخين له لما أخذوا به، ويبدو أن السيد فضل الله اعتمد في كل هذا الكلام على ما ذكره بعض، والأخير مخطئ جداً في تقييماته، وكلاهما أخذ عن الحافظ ابن حجر، الذي كان في الحقيقة بصدد تقويم بعض صيغ هذا الحديث[٢]، مع أنّ الحديث ورد في مسند أحمد، وسنن الدارمي، وصحيح البخاري، وصحيح مسلم، وسنن ابن ماجة، وسنن أبي داود، وسنن الترمذي، وسنن النسائي، ومستدرك النيسابوري، وسنن البيهقي، ومجمع الزوائد، فضلاً عن المصادر المتأخرة، كما ورد بأسانيد عدّة، لا بإسنادٍ واحد؛ فمن الناحية السندية الحديث تام عند أهل السنّة، وضعيف في مصادر الشيعة.

ب ـ الحديث على مستوى الدلالة والمفاد، مداخلات وملاحظات

ب ـ أمّا من ناحية الدلالة: فقد سجّلت ـ ويمكن أن تسجّل ـ على الحديث انتقادات عدّة، هي:

الانتقاد الأوّل: التمييز بين "أقتل" و "أقاتل"، قراءة وتحليل في الدلالة واللغة

أوّل الانتقادات هنا هو ما ذكره الحافظ ابن حجر في فتح الباري[٣]، وتبعه بعض المتأخرين[٤]، من أنّ هناك فرقاً بين أقاتل وأقتل، فلو قال الحديث: أمرت أن أقتل الناس حتى يقولوا: كذا وكذا دلّ على الجهاد الابتدائي بملاك الكفر، لأنه يتحدّث عن قتل من لم يؤمن، أما مع كلمة أقاتل فلا؛ إذ هي من صيغ المفاعلة التي تستدعي وجود طرفين، بإجماع علماء اللغة، مما يعني أنه قد فرض سلفاً أن الطرف الآخر قد بدأ بالقتال حتى تكون حربي له مما يسمّى مقاتلة حيث تحقّق

(١) كتاب الجهاد: ٢١٤.

(٢) فتح الباري ١: ٧١.

(٣) المصدر نفسه ١: ٧١ ـ ٧٢؛ و١٢: ١٧٩.

(٤) انظر: الجهاد في الإسلام: ٥٨ ـ ٦١؛ وفضل الله، كتاب الجهاد: ٢١٢ ـ ٢١٣، ٢١٤ ـ ٢١٥؛ وجهاد الأمة: ١٩٧ ـ ١٩٩.

طرفاها.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ النسبة بين «أقتل» و«أقاتل» هي نسبة العموم والخصوص المطلق، إذ من الواضح أنه كلّما صدق جواز القتل صار القتال جائزاً دون العكس، إذ ليس كلّما جاز القتال جاز القتل، ويكفي تطرّق الاحتمال هنا، الأمر الذي يفقدنا الظهور في هذا الحديث.

وهذا التفسير لصيغة المقاتلة إذا تمّ فلا يجري في هذا الحديث فحسب، بل يجري في سائر النصوص القرآنية والحديثية الدالّة هنا؛ لوحدة الملاك فيها جميعاً، ما دام الموقف اللغوي واحداً، إلاّ مع قيام شاهد على العكس.

وفي مقابل هذا التفسير لصيغة المقاتلة، وبمعنى أوسع «المفاعلة»، ذكر السيد الخوئي[1] **ـ تبعاً للسيد الحكيم فيما يبدو**[2] **ـ تفسيراً آخر**، وهو أنّ صيغة المفاعلة لا تستدعي وجود طرفين، كما اشتهر بين العلماء، وإنما تدلّ على سعي طرفٍ لإيجاد مادّة الفعل خارجاً، سواء حصلت بعد ذلك أم لم تحصل، فعندما تقول: قاتلت زيداً فمعنى ذلك أنك تصدّيت لقتله، وبذلت محاولةً في هذا الصدد، سواء حصل القتل في الخارج أم لم يحصل، وكذا عندما تقول: كاتبت عمراً، لا يعني ذلك حصول مكاتبةٍ اثنينية الطرف، بل سعيٌ منك لبعث كتابٍ له سواء وصل الكتاب إليه أم لم يصل؛ وعليه فالمفاعلة لا تتطلّب تعدّد الأطراف، بل محاولة أحدها تحقيق مادّة الفعل في الخارج.

وكانت للمحقّق الإصفهاني مساهمة هنا، حيث قال: «الظاهر أنّ هيئة المفاعلة لمجرّد تعدية المادة وإنهائها إلى الغير، مثلاً: الكتابة لا تقتضي إلا تعدية المادة إلى المكتوب، فيقال: كتب الحديث، من دون تعديتها إلى المكتوب إليه، بخلاف قولهم: كاتبه؛ فإنه يدلّ على تعديتها إلى الغير، بحيث لو أريد إفادة هذا المعنى بالمجرّد لقيل: كتب إليه. وربما تدلّ الهيئة المجرّدة على نسبة متعدية، كقولهم: ضرب زيد عمرواً، إلا أنّ إنهاءها إلى المفعول غير ملحوظ في الهيئة، وإن كان لازم النسبة، بخلاف: ضارب زيد عَمْراً، فإنّ التعدية والإنهاء إلى المفعول ملحوظ في مفاد الهيئة، فما هو لازم النسبة تارة ومفاد حرف من الحروف أخرى مدلول مطابقي لمفاد هيئة المفاعلة؛ ولذا ربما يفهم التعمد والتقصّد إلى إيجاد المادة، فيفرّق بين ضار ومضار، وخدعه وخادعه،

(١) الخوئي، كتاب الإجارة من مستند العروة: ٤١٥؛ وكتاب المضاربة ١: ١١ ـ ١٢؛ ومصباح الفقاهة ٢: ٣١ ـ ٣٣؛ ومصباح الأصول ٢: ٥٢٣ ـ ٥٢٤.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١٢: ٢١٤، و١٣: ٤٥؛ ونهج الفقاهة: ٦٠.

ونحوهما»[١].

ولتحقيق القول في الانتقاد الأوّل نرى أنّه تسجل عليه ملاحظات:

الملاحظة الأولى: إنّ صيغة المفاعلة لا تنحصر بالدلالة على ما كانت فيه مشاركة من طرفين، بل تستعمل في هذا المعنى كما تستعمل في غيره، فاستعمالات هذه الصيغة متعدّدة منها:

أ ـ تستعمل للمشاركة، كما في مثل: تشاجر، تضارب، وأشباه ذلك.

ب ـ تستعمل بمعنى الفعل اللازم بلا أيّة إضافة دلالية أخرى، كما في مثل: دافعتُ عن نفسي، أو في مثل: سافرتُ إلى دمشق، فإن الفعل في مثل هذه الأمثلة لازم لا يحمل أيّة دلالةٍ إضافية.

ج ـ وتستعمل لبيان تحقق صورة فعل، دون واقعه، كما في مثل: ﴿**يُخَادِعُونَ اللهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ**﴾، فإنّها تريد بيان أنهم حاولوا خداع الله سبحانه، إلا أنهم فشلوا، ولم يتحقق منهم الخداع أصلاً، بل صورة خداع ومحاولة فاشلة له.

د ـ للدلالة على المبالغة، حيث ذكروا ذلك في مواضع عدّة، مثل قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا**﴾ (الحج: ٣٨)، والمقصود المبالغة في الدفع على احتمال في التفسير[٢].

إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة، التي تدلّ على معاني متعدّدة لهذه الصيغة غير المشاركة، مثل: حاولتُ، تابعتُ، آويتُ، ضاعفتُ، طالعتُ، ناديتُ، خاطبتُ، ساعدتُ، عانيتُ، حاكمتُ، لاحظتُ، عاقبتُ، هاجمتُ، ناولتُ، داويتُ، هاجرتُ، فاتحتُ، شايعتُ، بادرتُ، عاتبتُ، آجرتُ، عارضتُ، وغير ذلك.

بل قد أشارت المصادر المختصّة باللغة إلى تعدّد المعاني، غاية الأمر أنّ المشهور بينهم أنّها للمشاركة، لكنّ كتب الصرف لم تنفِ معاني واستعمالات أُخَر للكلمة، مثل: ما جاء في كتاب شذا العرف للحملاوي[٣]، وأدب الكاتب لابن قتيبة[٤]، والقرطبي في تفسيره[٥]؛ وعليه

---

(١) الإصفهاني، حاشية المكاسب ١: ١٠، و٢: ٢٢٩.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: حاشية الدسوقي ١: ١١؛ وعلي خان المدني، رياض السالكين ١: ٣٩، (مقدمة المحقق)، و٥: ٢١٢، و٧: ١٩٧، ٢٤٧؛ وعمدة القاري ٥: ٢٩٤؛ وتفسير أبو السعود العمادي ١: ٢٣٥؛ وروح المعاني ١: ١٤٦ ـ ١٤٧، و٢: ١٥٥، و٤: ٣٤؛ و..

(٣) شذا العرف: ٤٠ ـ ٤١.

(٤) أدب الكاتب: ٣٥٧ ـ ٣٥٨.

(٥) الجامع لأحكام القرآن ١: ١٤.

فاستعمالات هذه الصيغة متعدّدة في لغة العرب، لا تنحصر بما ذكره المشهور، ولا بما ذكره الخوئي، والحكيم، والإصفهاني، وتحديد المعنى يرجع حينئذٍ إلى القرائن ونحوها.

الملاحظة الثانية: طبقاً لما تقدّم نرى أنّ صيغة "قاتل" تحتمل عدّة معاني بدواً، لهذا لا بدّ من تحليل استعمالات هذه الكلمة، والذي يجده الإنسان أنّ كلمة "قاتل" تفترض في الحدّ الأدنى وجود طرفين، يقوم أحدهما بمحاولة القتل؛ فيما يُترقّب من الآخر ردّ فعل، فعندما تقول: قتلت زيداً فإنّ المفهوم من الجملة أنّك أقدمت على فعل القتل في حقّه، وقد صدر الفعل، ولا إشارة في هذه الصيغة إلى ردّة فعله، أمّا إذا قلت: قاتلت زيداً فإنّ المفهوم من الجملة أنني حاولت قتله، وأنّ هناك ردّة فعل صدرت منه، أو يُترقب منه صدور ردّة فعل، دون إشارة إلى قتله خارجاً، ففي «قتل» لا إشارة إلى ردّة فعل الطرف الآخر، بينما في «قاتل» هناك إشارة إلى ردّة فعله، وهذه هي حيثية الطرفينيّة في صيغة المفاعلة هنا، لكن لا بمعنى أن قاتلتُ تفترض هجوماً مسبقاً من الطرف الثاني، بل بمعنى أنّها تفترض مشاركة منه في ردّ الفعل، دون إشارة إلى طبيعة ردّة الفعل بالدقة، وأنه ابتدائي أو دفاعي، فهذا هو المعنى اللغوي والعرفي للكلمة عند التأمّل فيها، وفي الفرق بينها وبين «قتل»، لا ما ذكره المستشكل هنا من التمييز بين الابتدائية والدفاعيّة.

الملاحظة الثالثة: لو كان ما ذكره ابن حجر والبوطي وغيرهما هنا صحيحاً، لواجهتنا بعض الاستخدامات اللغوية التي تستعصي على الحلّ، ونحن نذكر نماذج، ولا نستوعب الأمثلة، وهذه النماذج هي:

الأنموذج الأوّل: قوله تعالى: ﴿**وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاء الْكَافِرِينَ**﴾ (البقرة: ١٩١)، فلو كانت المفاعلة هنا تقتضي افتراض الدفاعية في القتال للزم الدور أو التناقض؛ إذ كيف تنهانا عن قتالهم إلى أن يبدأوا بقتالنا، مع أنّه لا يصدق قتالنا إلا مع بدئهم سابقاً بالحرب، ومع بدئهم لا يسمى قتالاً من قبلهم؟!

الأنموذج الثاني: قوله تعالى: ﴿**وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُواْ**﴾ (البقرة: ١٩٠)، فهي تفترض ـ على التفسير المذكور للحديث ـ تناقضاً؛ إذ إن كلمة «قاتل» في الموردين تفترض الدفاعية، فكيف يمكن تصوّر توقف الدفاع منّا على الدفاع منهم؟!

الأنموذج الثالث: قوله تعالى: ﴿**أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا**﴾ (الحج: ٣٩)، فهذه الآية تشرّع الجهاد، وتفترض أنّ العدو يقاتل المسلمين، فإذا كان مفهوم المقاتلة يستبطن الدفاع،

فمعنى ذلك أنّ المسلمين هم من بدأ، مع أنّ الآية هي التي ترخّص بالبدء بعد نزولها.

الأنموذج الرابع: قوله تعالى: ﴿**وَقَاتِلُواْ الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً**﴾ (التوبة: ٣٦)، وهذه الآية كسابقاتها، فلا نطيل.

إلى غيرها من الأمثلة، مثل: قوله تعالى: ﴿**وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىَ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُواْ**﴾ (البقرة: ٢١٧)، والتي تؤكد أن الذين طرحوا هذا التمييز السابق بين قاتل وقتل، لم يلتفتوا إلى لوازم هذا المبدأ اللغوي في سائر استعمالات صيغة المقاتلة، والقول بأنّه في أحد استخدامَي كلّ آية توجد قرينة المجاز غير واضح؛ بعد أن لم نشعر بالمجازية، ورأينا التعبيرين على وزان واحد في وجداننا اللغوي.

الملاحظة الرابعة: وهي قرينة تأييد، فإنّ الحديث نفسه لا يتحمّل التفسير الذي ذكر هنا؛ لأنه لو فرضنا أن «أقاتل الناس» تدلّ على الدفاع، مع أنّ الحرب الدفاعية عند صاحب هذه المناقشة تنتهي بردّ العدوان، وهذا هو المترقّب منها، أو على أبعد تقدير تنتهي بزوال ريحهم وضعف شوكتهم وهيمنة المسلمين عليهم، إذاً فلماذا جعل الإسلام في الحديث غايةً لهذا القتال، مع أنّ المناسب منطقياً جعل غيره هدفاً، كردّ العدوان، ونحوه؟ إنّ الغاية المأخوذة في الحديث شاهد على أنّ المراد بـ «أُقاتل» هنا ما كان من الجهاد غير دفاعي، أو ما يعمّ الدفاعي وغيره.

وخلاصة الكلام: إنّ الانتقاد الأوّل هنا في غير محلّه، فالحديث ظاهر في الجهاد المستهدف إسلام الطرف الآخر، دون خصوص الردّ وإيقاف العدوان.

الانتقاد الثاني: الاختصاص بحال العدوان (الشيخ مغنيّة)، تعليق وتوضيح

ذكر الشيخ محمد جواد مغنيّة أنّ هذا الحديث خاصّ بحالة عدوان الطرف الآخر، وسعيه للإفساد في الأرض، ودفع فتنته عن المؤمنين، ويشهد لذلك أنّ مفهوم هذا الحديث بالشكل الظاهري له لا ينسجم مع النصوص القرآنية الدالّة على أنّ النبي ليس بمسيطر على الناس، وأنّه منذر ومبشِّر فحسب، ومع ما دلّ على أنّ الله لا ينهانا عن الإحسان لمن لم يقاتلنا، ولم يخرجنا من ديارنا، فكيف يجتمع الإحسان مع الأمر بقتالهم؟![1].

(١) راجع: هذي هي الوهابية: ٨٢ ـ ٨٣.

وهذه الملاحظة النقدية تتعلّق بمرحلة الجمع بين أدلّة نظرية شرعية الجهاد الدعوي وأدلّة عدم شرعية الجهاد الابتدائي، لتمثل بعض أدلّة النظرية الثانية شكلاً من أشكال النقد المتني على مثل هذا الحديث النبوي المشهور، ونحن هنا لسنا في معرض هذا الجمع والتقويم، وإجراء مقارنات ومقاربات بين الأدلّة المختلفة، وإنّما ـ كما قلنا مطلع البحث ـ بصدد رصد أدلّة الشرعية بما هي هي، إلا إذا كانت بعض أدلّة عدم الشرعية تشكّل معيناً لفهم دليلٍ من أدلّة الشرعية هنا، فلينتبه إلى هذا الأمر، وإن كان أصل ملاحظة مغنية مقبولة في الجملة.

الانتقاد الثالث: تناقض الحديث مع فقه العلاقة مع أهل الكتاب، بيان وجواب

إنّ هذا الحديث واضح في عموميّته، فكيف يمكن التوفيق بينه وبين ما دلّ على رفع اليد عن مقاتلة أهل الكتاب مع دفعهم الجزية؟! إذ هذا الحديث يفترض أنّ الحرب إنّما هي لإسلام الناس، فيما النصوص الأخرى تخرج قسماً كبيراً من البشر، هم: اليهود، والنصارى، والمجوس، عن هذا القانون، ففي صيغة من هذا النوع ينبغي ذكر هذا التفصيل، ولا يصحّ تجاهله إلى دالّ آخر.

وقد يجاب عن ذلك من وجوه:

أ ـ ادّعاء نسخ هذا الحديث بآية الجزية في إطار أهل الكتاب.

ب ـ ادّعاء التخصيص، بأن يكون عاماً خصّصته أدلّة أخذ الجزية من أهل الكتاب، بناءً على التمييز بين التخصيص والنسخ الذي من هذا النوع.

ج ـ أن يراد بالشهادتين المذكورتين في الحديث إعلاء كلمة الله؛ إما عبر قتل الطرف الآخر؛ أو إسلامه؛ أو إخضاعه.

د ـ أن يراد بالقتال في الحديث عين القتال؛ أو ما يقوم مقامه، مثل: أخذ الجزية.

هـ ـ أن يقال بأنّ الغرض من نظام الجزية أن يسلموا، ولو اضطراراً، وسببُ السبب سببٌ.

و ـ أن يستوحى من أنّ الله أمر نبيه بمقاتلة الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله أنّ المقاتَلين هم المشركون فقط؛ لأنّ أهل الكتاب يقولون هذه الكلمة، وإنّما يختلفون في النبوّة، فهذا شاهد على اختصاص الحديث بغير أهل الكتاب.

وقد وردت هذه التبريرات في كلمات بعض العلماء، أبرزهم: العيني وابن حجر[١]، لكن الثالث والرابع والخامس منها أجوبةٌ واضحة في التأوّل، بعيدة عن ظاهر الحديث، أمّا السادس فخاصّ بما ورد فيه الاقتصار على الشهادة بالتوحيد، وإلا ففي بعض صيغ الحديث إضافة الشهادة بالرسالة أيضاً؛ هذا إذا لم نقل بما ذكره بعضهم[٢] من أنّ الاقتصار على التوحيد لمكان إشاريّته لمطلق شهادة الإسلام؛ فالأقرب من هذه الافتراضات ـ بصرف النظر عمّا سيأتي في الانتقاد الرابع ـ هو افتراض التخصيص، بعد ثقل دعوى النسخ.

وإذا صحّ التبرير السادس لم يكن هذا الحديث حينئذٍ مشرعاً للجهاد الابتدائي مع أهل الكتاب؛ لأنّهم خرجوا بالتخصّص، دون التخصيص، ودون إقحام آية الجزية في المقام.

الانتقاد الرابع: تناقض الحديث والتاريخ النبوي (ابن قرناس)

ذكر ابن قرناس ـ مع توضيح وتعميق منّا ـ أنّ هذا الحديث يعارض التاريخ النبوي؛ فإنّ حروب النبي بأكملها كانت حروباً دفاعية، من بدر إلى أحد إلى الأحزاب إلى غيرها من غزواته ومعاركه العسكرية، فإذا كان قد كُلّف بمقاتلة الناس حتى يؤمنوا بالله ورسوله فأين طبّق النبيّ صلى الله عليه وآله هذا الأمر؟! ولماذا خالفه؟![٣].

وهذا الانتقاد متوقف على إثبات دفاعيّة الحروب النبوية، وهو ما سوف نبحثه ـ بعون الله تعالى ـ لاحقاً، ولو تمّ ذلك بالإثبات التاريخي كما سوف يثبت، ربما يمكن الخروج من هذا الإشكال ـ مع الغض عن الانتقاد الآتي الذي نتبنّاه ـ بأنّ الأمر هنا موجّه إلى جميع المسلمين، فيكون عدم تطبيق النبي من باب انعدام فرص ذلك بالنسبة إليه شخصيّاً، مع ثبوته بوصفه حكماً، ما لم نثبت أنّ النبي كان يمكنه شنّ حروب ابتدائية تنفيذاً لهذا التكليف الشرعي ولكنّه ـ ودون مبرّر ـ لم يفعل ذلك، وتفصيل الموضوع نأتي عليه قريباً في بحث الاستدلال بالتجربة

---

(١) فتح الباري ١: ٧٢؛ وعمدة القاري ١: ١٨١؛ والمغني ١٠: ٣٨٨، ٥٧٤؛ وكشاف القناع ٣: ٤٤، و٣: ١٣٤، و٦: ٢٢٩؛ والجصاص، أحكام القرآن ٢: ٣١١؛ والإتقان في علوم القرآن ٢: ٤٦.

(٢) انظر: حواشي الشرواني والعبادي ١: ٤٧١.

(٣) ابن قرناس، الحديث والقرآن: ١١٩ ـ ١٢٣.

النبوية، إن شاء الله.

وبعبارة أخرى: إما نقبل بالانتقاد الخامس الآتي، فيكون الانتقاد الرابع بمثابة نقد متني على أصل صدور الحديث، أو نرفضه فلا يعود الانتقاد الرابع قوياً في نفسه.

الانتقاد الخامس: الحديث بين التعميم والخصوصيّة النبويّة

خامس الانتقادات هنا هو ما نرى أنّه الانتقاد الأصحّ الذي يمكن توجيهه على الاستدلال بهذا الحديث على الجهاد الابتدائي، وهو أن نقول: إنّ تمام صيغ هذا الحديث، رغم اختلافها في الزيادة والنقيصة وفي بعض الخصوصيات، تشترك في جملة: «أمرت أن أقاتل»، و«عصموا مني» أو ما هو بمعناها[١]، وهذا معناه أنّ المأمور بهذا الحديث هو النبي الأكرمﷺ، وليس ما يفيد أنّ هذا الأمر الإلهي موجّه إلى عموم المسلمين في جميع الأعصار، فلم تقل أيّة رواية: أمر المسلمون بذلك، واحتمال الخصوصية وارد؛ من حيث إنّه قد يكون في بداية الدعوة حاجة إلى ممارسة الجهاد الابتدائي، قبل تثبيت أسس الدولة الجديدة أو المجتمع الجديد، فهي مرحلة الانطلاق؛ لهذا طلب من النبي أن يمارس هذا اللون من المواجهة لترسيخ دعائم الدعوة في مناخ تحارَب فيه بشدّة، كما أنّ التعبير في إحدى صيغ الحديث بقوله: «فإذا قالوها وصلّوا صلاتنا، واستقبلوا قبلتنا، وذبحوا ذبيحتنا، فقد حرّمت علينا دماؤهم وأموالهم إلاّ بحقها، وحسابهم على الله» ـ مع أن هذه الصيغة نادرة وقليلة جداً[٢] ـ ليس دالاً على أنّ الحكم عام؛ لأنّ المقصود بأمر النبي ليس أن يقاتل هو شخصياً، بل بمعنى مقاتلته للناس في عصره مع المسلمين الذين معه، فليس هذا مثل مختصّات النبي ـ كوجوب صلاة الليل عليه و.. مما ذكر في محلّه ـ، بل من مختصّات عصره ومرحلته وزمانه.

وربما يتعزز ذلك أيضاً ـ ويعزّز ـ بأنّه من المحتمل جداً أن يراد بكلمة «الناس» الواردة في الحديث ليس مطلق البشر، بل قريش ومشركو العرب، فتكون للعهد، شبيه استعمالها في حقّ

---

(١) باستثناء ما جاء في كتاب الإيضاح: ٤٦، المنسوب إلى الفضل بن شاذان (٢٦٠هـ)، بصيغة: µأمرنا أن نقاتل٧، وقد ورد الحديث هناك مرسلاً بلا سند.

(٢) فلم نجدها سوى في مسند ابن حنبل وصحيح البخاري و.. مروية عن أنس بطريق حميد الطويل.

أهل السنّة في بعض روايات الشيعة الإماميّة، فهناك احتمال ـ نتيجة هذه الشواهد ـ أن يختصّ هذا الحكم بمشركي العرب، كما يميل إليه الشيخ عبد الوهاب خلاف[١]، ويعزز ذلك أنّ صيغة الحديث جاءت بتعبير «المشركين» مكان «الناس» في سنن أبي داود[٢]، وسنن النسائي[٣]، وسنن البيهقي[٤]، والسنن الكبرى للنسائي[٥]، وسنن الدارقطني[٦]، وكذا ما جاء في تغليق التعليق لابن حجر[٧]، وكلّهم نقلوا هذا الحديث عن حميد الطويل، عن أنس بن مالك، عين السند الذي ذكره البخاري عن أنس، وذكر فيه كلمة «الناس»، مما يجعل هذه الكلمة مردّدة بين «الناس» و«المشركين»، فيؤخذ منها بالقدر المتيقن، وهو المشركون، إلاّ إذا جعلت سائر الروايات قرينة على صحّة كلمة «الناس»، ذاك المصطلح الذي غلب إطلاقه على مشركي العرب الذين واجههم النبي، فلا نحرز الشمول لمطلق مشرك غيرهم؛ نتيجة جملة هذه الملاحظات، فيكون هذا الحديث خاصّاً بتلك المرحلة، لا يحرز تعديه إلى غيرها.

فإذا قُبل بهذه الملاحظة ـ التي تحلّ أيضاً الإشكالية التي أثارها الانتقاد الثالث ـ كان أمد هذا الحديث منتهياً اليوم؛ وإلا كانت دلالته على الجهاد الابتدائي تامة، غايته يلتزم بالتخصيص في ما يتعلّق بأهل الكتاب، كما أشرنا في التعليق على الانتقاد الثالث.

وقد تقول: إنّ هذا الحديث ورد في بعض الروايات في سياق الحوار الذي جرى مع الخليفة الأول أبي بكر بن أبي قحافة في ما يخصّ قتال مانعي الزكاة، وقد تمّ الاستشهاد به في ذلك الموضوع، ولهذا نجد لهذا الحديث حضوراً في بحث الزكاة في الكتب الفقهية السنيّة، وهذا معناه أنّ المسلمين الأوائل وكبار الصحابة فهموا من الحديث عدم الاختصاص بالنبي، فطبّقوه في موارد لاحقة بعد وفاته، وهذا يناقض الفهم الذي ذكرتموه.

---

(١) انظر له: السياسة الشرعيّة: ٧٩.

(٢) سنن أبي داود ١: ٥٩٤.

(٣) سنن النسائي ٧: ٧٥ ـ ٧٦.

(٤) سنن البيهقي ٣: ٩٢.

(٥) السنن الكبرى ٢: ٢٧٩.

(٦) سنن الدارقطني ١: ٢٣٨.

(٧) تغليق التعليق ٢: ٢٢٢.

لكننا نجيب ـ بصرف النظر عن التردّد الذي قد يثيره باحثٌ ما عن إقحام هذا الحديث بموضوع الزكاة، وهل كان هذا الإقحام شاهداً على إضافة بعض المقاطع فيه ـ بأنّه إذا فهم أحد الصحابة أو بعضهم كما تفيد الرواية، فهذا ليس حجةً علينا؛ فربما أخطأوا في فهم مراد النبي الأكرم، فغابت عنهم الخصوصية، ونحن اليوم بتنا نحتمل هذه الخصوصية، ولا سيما بمعونة شواهد أخرى، وقد بحثنا في دراساتنا حول حجية السنّة أنّ الشك في تاريخية حكم يفرض الأخذ بالقدر المتيقن[1]، وهو هنا يساوق فرض الجهاد الابتدائي في بداية الدعوة لا أكثر.

عودٌ لبقيّة النصوص الخاصّة

الحديث الثاني: مرسل الحسن بن محبوب، قال: كتب أبو جعفر عليه السلام في رسالة إلى بعض خلفاء بني أمية: «ومن ذلك ما ضيّع الجهاد الذي فضّله الله عز وجل على الأعمال، وفضّل عامله على العمال، تفضيلاً في الدرجات والمغفرة والرحمة، لأنه ظهر به الدين، وبه يدفع عن الدين.. وأوّل ذلك الدعاء إلى طاعة الله عز وجل من طاعة العباد، وإلى عبادة الله من عبادة العباد، وإلى ولاية الله من ولاية العباد، فمن دعي إلى الجزية فأبى قتل وسبي أهله، وليس الدعاء من طاعة عبدٍ إلى طاعة عبد مثله، ومن أقرّ بالجزية لم يتعدّ عليه ولم تخفر ذمّته، وكلّف دون طاقته وكان الفيئ للمسلمين عامة غير خاصة، وإن كان قتال وسبي سير في ذلك بسيرته، وعمل في ذلك بسنته من الدين..، وإنما كانوا أهل مصر يقاتلون من يليه يعدل بينهم في البعوث، فذهب ذلك كله حتى عاد الناس رجلين أجير مؤتجر بعد بيع الله ومستأجر صاحبه غارم وبعد عذر الله، وذهب الحج فضيع وافتقر الناس فمن أعوج ممن عوج هذا ومن أقوم ممن أقام هذا فرد الجهاد على العباد وزاد الجهاد على العباد، إنّ ذلك خطأ عظيم»[2].

وهذا الحديث:

أ ـ أمّا من الناحية السندية، فالرواية مرسلة لا حجيّة فيها، إلا على نظرية تصحيح روايات أصحاب الإجماع ولو كانت مراسيل؛ فإنّ الحسن بن محبوب من أصحاب الإجماع، فإذا فسّرت جملة تصحيح ما يصحّ عنهم بمعنى صحّة مروياتهم كانت الرواية هنا حجّة، وأما إذا كانت

(١) حجية السنة في الفكر الإسلامي: ٦٦٣ ـ ٧٤٠.

(٢) الكافي ٥: ٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٢ ـ ١٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب١، ح٨.

بمعنى أنهم مصدّقون غير متّهمين ـ كما هو الأصحّ والمقدار المتيقّن ـ فلا يفيد ذلك سوى علوّ كعبهم في الوثاقة والجلالة، دون تصحيح مثل مراسيلهم كما هو واضح، فالحديث ضعيف السند.

ب ـ وأمّا من الناحية الدلالية، فقد أورد على الرواية بوجود تشويش فيها واضطراب، وذلك:

١ ـ ما جاء في بدايتها من كلمة «ومن ذلك»؛ إذ لا يُعلم المشار إليه، وربما يقدّر: أنكم يا بني أمية قمتم بأعمال مخالفة للشرع، منها..[1].

وهذه الملاحظة إن قصد منها سقوط مطلع الرواية، فهذا واضح، لكن هذا يحصل أحياناً في الروايات، ربما بسبب التقطيع، وهو ليس اضطراباً، بل المهم في هذه الحال أن يلاحظ: هل للمقطع المحذوف تأثير على دلالة الباقي، بحيث يمثل قرينة متصلة مفقودة أو لا؟

والذي يبدو أنّ مدلول الرواية واضح غير مشوّش بحذف الصدر، لهذا فهذا الخلل ـ مع وجوده ـ لا يضرّ بالاستدلال.

٢ ـ تعبير «فضّله الله على جميع الأعمال» يدلّ على تقديم الجهاد حتى على الصلاة، مع أنّ الصلاة أهمّ[2].

وغاية ما تفيده هذه الملاحظة إيقاع المعارضة بين الروايات الدالّة على أفضل العبادات، لا فرض وضوح تلك الروايات لتقدّم على هذه الرواية، وقد يقال ـ وفيه نظر ـ: إنّه حتى لو تقدّمت تلك الروايات، لا يعني ذلك فساد هذه الرواية، لاحتمال إرادة الأعم الأغلب من «الأعمال»، وهذا موجود في لغة العرب، ولاسيّما مع قيام شاهد، وهي الروايات الأخرى.

٣ ـ جملة: «وإن كان قتل وسبي سير في ذلك بسيرته»، فإن مرجع الضمير في «سيرته» غير معلوم، وهذا يحدث تشوّشاً[3].

وهذه الملاحظة سببها حذف المقطع الأوّل من الحديث، وهذا المقدار من الرواية، حتى لو لم يكن مفهوماً، لا يضرّ بسائر مقاطع الحديث ـ موضع الشاهد ـ لمن قرأها.

٤ ـ جملة: «وإنما كانوا (كان) أهل مصر يقاتل من يليه، يعدل بينهم في البعوث»، حيث يعدّ

---

(١) جهاد الأمّة: ١٤٤.

(٢) المصدر نفسه: ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٣) المصدر نفسه: ١٤٥.

ذلك خطأً في التركيب ناتجاً عن وجود سقط في الكلام، ولعلّ الأصل: «وإنما كان أهل مصر.. يعدل واليهم بينهم»[(١)].

وهذا المقطع يمكن تفسيره بأنّ أهل كل مصر يقاتل من يليه من الكفار، ويعدل ـ أي الحاكم ـ بينهم في البعوث، فيرجع الفاعل المستتر إلى المقدّر في ضمير «سيرته»، ولعلّه النبي أو بعض الخلفاء الأوائل.

نعم، هذا الحديث فيه بعض الارتباك، وليس سليماً ومستساغاً على المستوى العربي.

والمهم في نقد هذا الحديث ـ دلالةً ـ هو عدم وجود كلام واضح فيه يدل على الجهاد الابتدائي، إلاّ عدة مقاطع قد يُستند إليها هي:

١ـ «لأنه ظهر به الدين، وبه يدفع عن الدين»، حيث إنّ الظهور هنا بمعنى الغلبة، فيكون ذلك مؤشراً للحديث عن الجهاد الابتدائي.

إلا أنّ هذا المقطع غير ظاهر؛ فإنّ الجملة ماضويّة، وجهاد المسلمين عهد النبي صلى الله عليه وآله وفتح مكّة كلّه مما ظهر به الدين واعتزّ، وليس من المعلوم أنّه جهاد ابتدائي، كما سوف يأتي بحثه بإذن الله، فغلبة الدين قد تكون بالحرب الدفاعية دون الابتدائية، ولعلّ مراد الحديث مثل فتح مكّة، ويكفي بعض المصاديق فيه؛ نظراً لماضويّة الفعل.

٢ ـ «وأوّل ذلك الدعاء إلى طاعة الله من طاعة العباد وإلى عبادة الله من عبادة العباد»، فهذا المقطع شاهد على أنّ الجهاد جهاد دعوة وليس دفاعاً.

وهناك جواب مبنائي ذكره بعضهم، وهو أنّ الابتداء بالدعوة يجري في الجهاد الابتدائي والدفاعي معاً، وليس من خصوصيات الابتدائي، ولا تتقوّم حقيقته به[(٢)]، وهو جواب سيأتي الحديث عنه ـ إن شاء الله تعالى ـ وسيتبيّن أنّه وجيه، وبه يردّ على سائر روايات الدعوة[(٣)]، إضافةً إلى أنّ الرواية عقّبت ـ بعد هذا الكلام ـ بالقول: «فمن دعي إلى الجزية فأبى»، وهو ما لا يتناسب مع الدعوة إلى الله وإلى الإسلام، إلا مع تفسير الدعوة بمعناها الشامل الذي يبدأ بالإسلام، فإن

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه: ١٤٧ ـ ١٤٨.

(٣) انظر: تفصيل وسائل الشيعة ١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٩، ح١، وباب ١٠، ح١، ٢، وباب ١١، ح١، و..

حصل الرفض تمّ الانتقال إلى مرحلة طلب الخضوع أو الجزية.

٣ ـ ما جاء آخر الرواية: «فردّ الجهاد على العباد. إنّ ذلك خطأ عظيم».

حيث قد يستفاد منه طلب الإمام من ذلك الخليفة الأموي إعادة الجهاد، مع أنّ الدولة الأموية لم تكن في حالة دفاع.

وهذا المقطع لعلّه من أوضح المقاطع بعد ملاحظة إجماليّة لمتن الرواية، رغم أنّ فيه إجمالاً؛ لأننا لا نعرف من هو الخليفة، ولعلّ أطراف الدولة الإسلامية في عصره كانت تتحرّك ضدّ دولة المسلمين، كما في مثل: الأندلس في بعض الفترات، فلا يكون هناك صراحة في الابتدائي قبل حسم هذا الموضوع التاريخي في عصر الإمام الباقر، وعلى أية حال؛ فبعد الضعف السندي ووجود بعض التشويش في الرواية، وانفتاحها على أكثر من احتمال، لا يصحّ الاستناد إليها لإثبات المطلوب هنا.

الحديث الثالث: خبر أبي حفص الكلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ الله عز وجل بعث رسوله بالإسلام إلى الناس عشر سنين، فأبوا أن يقبلوا حتى أمره بالقتال، فالخير في السيف، وتحت السيف، والأمر يعود كما بدأ»(١).

وهذا الحديث:

أ ـ أمّا من الناحية السندية، فجهة الضعف فيه أبو حفص الكلبي، فهو مهمل(٢).

ب ـ وأمّا من الناحية الدلالية، فالحديث قريب جداً من الجهاد الابتدائي، فقد شرع بالحديث عن قبول الإسلام، ثم أعقبه بأمر السيف، مما يشير إلى دور السيف في الدعوة إلى الإسلام.

إلاّ أن هذا التفسير الدلالي للحديث يواجه ملاحظات:

أولاً: إنّ الرواية تتحدّث عن النبي صلى الله عليه وآله، وتمام حروب النبي دفاعيةٌ، ولا سيّما مع أولئك الذين أبوا الإسلام في السنين العشر الأولى، أي قريش ومن يحيط بها، حيث كانت الحرب دفاعيةً معهم، كما سوف نبيّن ذلك بدورنا لاحقاً بعون الله تعالى؛ وعليه فحربه لهم لم تكن لإسلامهم، مما يجعل هناك معارضةً بين هذه الرواية وبين الواقع الخارجي(٣).

---

(١) الكافي ٥: ٧؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح١٤.

(٢) راجع: معجم رجال الحديث ٢٢: ١٤١، رقم: ١٤٢١١؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٨: ٣٦٧.

(٣) جهاد الأمة: ١٥٥ ـ ١٥٦.

ثانياً: إنّ الرواية تفيد تشريع وجوب القتال بعد عشر سنوات من البعثة، وهذا يعني أنّ الجهاد شرّع في مكّة، مع أن الأدلّة متضافرة على أنّ تشريعه كان في العام الثاني للهجرة، أي بعد ما يقرب من تمام أربعة عشر عاماً من البعثة، وهذه جهة ضعف مضموني في الرواية[١]، وإذا أرجعنا «حتى أمره بالقتال» إلى كونها جملةً مستقلةً، لا ربط لها بعدد السنين، لم يكن هناك معنى لذكر السنوات العشر؛ وعليه فهذا الخبر لا يمكن الاعتماد عليه.

وقفة مع تمييز خبر الفضيل بن عيّاض بين جهاد الفرض والسنّة

الحديث الرابع: خبر فضيل بن عيّاض، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجهاد أسنّة هو أم فريضة؟ فقال: الجهاد على أربعة أوجه، فجهادان فرض، وجهاد سنّة لا تقام إلا مع الفرض، وجهاد سنّة، فأمّا أحد الفرضين فمجاهدة الرجل نفسه عن معاصي الله عز وجل، وهو من أعظم الجهاد، ومجاهدة الذين يلونكم من الكفار فرض، وأما الجهاد الذي هو سنّة لا يقام إلا مع فرض فإن مجاهدة العدو فرض على جميع الأمّة ولو تركوا الجهاد لأتاهم العذاب، وهذا هو من عذاب الأمّة، وهو سنّة على الإمام وحده أن يأتي العدوّ مع الأمّة فيجاهدهم، وأما الجهاد الذي هو سنّة، فكلّ سنّة أقامها الرجل..»[٢].

وهذا الحديث:

أ ـ أمّا من الناحية السندية فله خمسة مصادر أساسية، في اثنين منها ضعف بالإرسال، وهما كتاب الغايات وتحف العقول، والثلاثة الباقية هي: الكافي؛ والخصال؛ والتهذيب، وهي ضعيفة بعلي بن محمد القاساني المضعّف في بعض الكلمات، ولا أقلّ من عدم إحراز توثيقه[٣]، والقاسم بن محمد؛ وهو إما المغموز فيه؛ أو المشترك المردّد حاله[٤]، فالخبر ضعيف السند.

---

(١) المصدر نفسه: ١٥٦.

(٢) الكافي ٥: ٩ ـ ١٠؛ والخصال: ٢٤٠؛ وتحف العقول: ٢٤٣؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٢٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٥، ح ١؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٢٦، و١٢: ٢٣١.

(٣) انظر: معجم رجال الحديث ١٣: ١٥٨ ـ ١٦١، ١٨٤ ـ ١٨٨، رقم: ٨٤٤٤ ـ ٨٤٤٦، ٨٥١١.

(٤) انظر: المصدر نفسه ١٥: ٤٠ ـ ٦٢، رقم: ٩٥٥٣ ـ ٩٥٧٤؛ وقد ذكر السيد الخوئي في سؤال وجّه إليه أنه يصعب التمييز بين الجوهري والإصفهاني؛ لهذا لا يعتمد على الرواية التي فيها القاسم بن محمد، فانظر:

ب ـ وأما من الناحية الدلاليّة، فأقصى ما في الحديث شاهدان، هما:

الشاهد الأوّل: قوله: «ومجاهدة الذين يلونكم من الكفار فرض». وهذا التعبير يقرّب الاستدلال به على الجهاد الابتدائي بعين التقريب الذي ذكر في الآية القريبة منه: ﴿**قَاتِلُواْ الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ**﴾، وقد أسلفنا هناك عدم الدلالة على الابتدائية وانسجام ذلك مع الجهاد الدفاعي انسجاماً تاماً، فيكون هذا الحديث تبعاً لتلك الآية.

الشاهد الثاني: ما جعل في الحديث جهاد سنّة لا يقام إلا مع الفرض، حيث يفهم منه الجهاد الابتدائي بإذن الإمام.

وهذا المقطع لوحظ عليه:

أوّلاً: إن تعبير «العدو» الوارد فيه يستبطن العدوان؛ لعدم صدق العدو على غير المعتدي، كما تشير إلى ذلك آية الممتحنة الناهية عن قتال من لم يقاتل المسلمين في الدين.

ثانياً: ما المراد من أنّ الجهاد المذكور فرضٌ على الأمّة وسنّة على الإمام؟ ما هو المراد بالسنّة هل الأمر المستحب أو مطلق الأمر المباح؟! وفي الحقيقة، فالحديث يوقفنا على تساؤلين فيه، هما:

التساؤل الأوّل: ما الفرق بين الجهاد الفرض، وهو جهاد الذين يلونكم، وبين الجهاد السنّة المتوقف على الفرض؟ هناك احتمالان:

الاحتمال الأوّل: ما أثاره الشيخ شمس الدين، من أن يكون المراد من الجهاد الفرض هو جهاد القريب، فيما يكون المراد من الثاني جهاد البعيد[1]، وهذا فرض لا شاهد في الرواية لدى الحديث عن «الجهاد السنّة المتوقف على فرض» عليه أبداً، إلا إذا استنتج استنتاجاً من قرينة المقابلة، وحينئذٍ يكون جهاد القريب غير موقوف على إذن الحاكم، على خلاف جهاد البعيد فقد يقال بموقوفيّته، وربما كان الجهادان دفاعيين، وربما كانا ابتدائيين، ولا شاهد في الرواية على أيّ من ذلك، تماماً كما هو احتمال كون أحدهما دفاعياً، والآخر ابتدائياً.

الاحتمال الثاني: أن يراد بجهاد الفرض الجهاد الدفاعي؛ لذا لم يُشرط بذكر الحاكم، على خلاف الجهاد السنّة المتقوّم بالفرض فهو الابتدائي، وهذا التفسير ربما ينسجم مع الفتوى المشهورة للفقهاء أيضاً.

صراط النجاة ٢: ٤٥٧.

(١) جهاد الأمة: ١٧٤.

وهذا الاحتمال وارد، إلا أنّ المشكلة هو أنّ الرواية لا إشارة فيها إلى خصوصيّة الدفاعية والابتدائية، فكيف نتمكّن من استظهار هاتين الخصوصيتين دون شاهد أو قرينة؟! أضف إلى ذلك أن افتراض الجهاد السنّة متقوّماً بالفرض معناه وجوب الجهاد الابتدائي على الأمّة دون الحاكم، وهذا أبعد عن فتوى المشهور.

التساؤل الثاني: كيف ربطت السنّة بالفرض في الرواية؟

أشكل شمس الدين هنا بأنّه إذا تقوّم جهاد الأمّة ـ وهو جهاد فرض ـ بجهاد الحاكم وهو جهاد سنّة، وفسّرنا السنّة بالمستحبّ أو المباح، سقط وجوب هذا الجهاد على الأمّة، فإذا كان هذا الجهاد ابتدائياً فمعنى ذلك عدم وجوبه، من هنا يرى شمس الدين أنه لا يُعقل تقييد الجهاد الفرض بأمرٍ مستحب، بعيداً عن الاحتمالين المتقدّمين[1].

لكنّ هذا الكلام غير وجيه؛ وذلك أنّ الرواية لم تقيّد فرض الأمّة بسنّة الإمام، بل عكست الأمر، فقيدّت سنّة الإمام بفرض الأمّة، ومن ثَمّ فالفرض ثابت على الأمّة جميعها تحرّك الإمام أم لم يتحرّك، غايته أنه إذا أراد التحرّك لا مجال لديه سوى بتحرّك الأمّة، فالإيراد على الرواية بذلك في غير محلّه.

والذي نفهمه من الرواية أنّه لا دليل على وجود جهادين فرض فيها، بل جهاد واحد، غايته هذا الجهاد واجب على الأمّة، وهو الجهاد الثاني، وربما كان عينه الجهاد الثالث الفرض على الأمّة، غايته أن الجهاد الثاني كانت تنظر الرواية فيه إلى الأمّة لذا اعتبرته واجباً، أما الثالث فكانت تنظر فيه إلى الحاكم فاعتبرته سنّة، ولا دليل على مغايرة الجهاد الثاني مع الجهاد الفرض المأخوذ عند الحديث عن الجهاد الثالث، ومعه يمكن أن يكون هذا الجهاد هو الدفاعي، ولا شاهد في الرواية على خصوصية الجهادين المفروضين، ولا أقلّ من الإجمال المانع عن الاستدلال.

أما كيف لا يجب الجهاد على الحاكم مع وجوبه على الأمّة، فهذا شيء غير ظاهر تفسيره من الرواية، مما يضع عليها علامة استفهام، بل المثير في الرواية أن السؤال الوارد فيها من جانب فضيل بن عيّاض هو عن أن الجهاد سنّة أم فريضة؟ وهل يمكن لمسلم في عصر الإمام الصادق أن يسأل هذا السؤال وجوابه من واضحات الشرع، من هنا، ونظراً لما ثبت رجالياً من أنّ ابن

(١) المصدر نفسه.

عياض سنّي المذهب، نحتمل أن يكون المراد بالفرض هنا ما جاء في بعض الأوساط السنية والشيعية، من أن الفرض ما جاء في القرآن، والسنّة هي الواجبات التي شرّعها الرسول، ولعلّ شاهد ذلك تقارب تعبير الجهاد الثاني مع الآية القرآنية، والاستناد في الجهاد الرابع السنّة إلى خبر عن رسول الله، وهذا قد يعني أنّ الجهاد الابتدائي لم يقم عليه دليل قرآني بنصّ هذه الرواية.

وعلى أية حال، فليس في الحديث شاهد واضح على الابتدائية، فضلاً عما ذكره شمس الدين من أن جعل ترك الجهاد على الأمّة موجب لعذابها المنصرف إلى الدنيوي يساعد على الدفاعية دون الابتدائية، فالاستدلال بالحديث غير واضح.

حديث الأسياف، دلالاته ومعطياته

الحديث الخامس: حديث الأسياف، وهو خبر حفص بن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديثٍ طويل ـ قال: «سأل رجلٌ أبي عن حروب أمير المؤمنين وكان السائل من محبّينا، فقال له أبو جعفر عليه السلام: بعث الله محمداً صلى الله عليه وآله بخمسة أسياف: ثلاثة منها شاهرة، فلا تغمد حتى تضع الحرب أوزارها، ولن تضع الحرب أوزارها حتى تطلع الشمس من مغربها، فإذا طلعت من مغربها أمن الناس كلّهم في ذلك اليوم.. فأمّا السيوف الثلاثة المشهورة (الشاهرة)؛ فسيف على مشركي العرب، قال الله عز وجل: ﴿**فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ..**﴾، فهؤلاء لا يُقبل منهم إلا القتل أو الدخول في الإسلام.. والسيف الثاني على أهل الذمّة، قال الله تعالى: ﴿**وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْناً**﴾ (البقرة: ٨٣)، نزلت هذه الآية في أهل الذمّة، ثم نسخها قوله عز وجل: ﴿**قَاتِلُواْ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالله..**﴾ (التوبة: ٢٩)، فمن كان منهم في دار الإسلام فلم يقبل منهم إلا الجزية أو القتل..؛ ومن كان منهم في دار الحرب.. ولم يقبل منهم إلا الدخول في دار الإسلام أو الجزية أو القتل، والسيف الثالث سيفٌ على مشركي العجم ـ يعني: الترك والديلم والخزر ـ.. فهؤلاء لن يقبل منهم إلا القتل أو الدخول في الإسلام..»[1]، ثم يشرح باقي السيوف وأحدها مشرّع ضدّ البغاة، والأخير سيف القصاص.

(١) الكافي ٥: ١٠ ـ ١٢؛ والخصال: ٢٧٤ ـ ٢٧٦؛ وتحف العقول: ٢٨٨ ـ ٢٩٠؛ وتهذيب الأحكام: ٤: ١١٤ ـ ١١٦، و٦: ١٣٦ ـ ١٣٧؛ والعياشي ١: ٤٨، ٣٢٤ ـ ٣٢٥، ٣٨٥، و٢: ٧٧، ٨٥؛ وتفسير القمي ٢: ٣٢٠ ـ ٣٢١؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٢٥ ـ ٢٧، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، باب ٥، ح٢.

وهذا الحديث من أوضح الأحاديث الشيعية الإماميّة الدالّة على حكم الجهاد الابتدائي وتشريعه في الإسلام، وبقائه واستمراره إلى يوم القيامة.

والبحث في هذا الحديث يقع تارةً من حيث السند؛ وأخرى من حيث المتن:

أ ـ أما من الناحية السندية فقد ورد مرسلاً في تحف العقول وتفسير العياشي، وفي باقي المصادر ورد مسنداً بأسانيد ترجع جميعها إلى القاسم بن محمد، وهو اسم مشترك ـ بدواً ـ بين عشرين شخصاً، إلا أنه بعد تحليل الراوي والمروي عنه، لاحظنا أنّ الذي روى عنه علي بن محمد القاساني وإبراهيم بن هاشم، الواردين في سند هذه الرواية، مردّد بين اثنين، هما: القاسم بن محمد الإصفهاني القمي، والقاسم بن محمد الجوهري، بل إن سعد بن عبد الله الذي روى هذه الرواية عن القاسم بن محمد لم نجد له رواية عن القاسم بن محمد الجوهري، مما يقوّي احتمال أن يكون المراد بالقاسم بن محمد هنا هو الإصفهاني، ولا أقلّ من التردّد.

أما القاسم بن محمد الإصفهاني القمّي فضعّفه النجاشي، وقال عنه: لم يكن بالمرضي، كما ضعّفه ابن داود وابن الغضائري، ولم يرد توثيق له، ولم يرد في أسانيد مثل: كامل الزيارة، وتفسير القمي، و...، فيكون ضعيفاً. وأما القاسم بن محمد الجوهري فوثق على أساس كثرة روايته، ورواية الأجلاء عنه، ورواية بعض الثلاثة عنه، كابن أبي عمير، وتوثيق ابن داود له، وروده في أسانيد كامل الزيارات[1].

ولو سلّمنا بصحّة هذه الأسس الرجالية ـ والمفترض على الرأي الأخير للسيد الخوئي عدم توثيقه ـ يقع الاشتراك؛ فإذا لم نقل بأنّ الأرجح في هذه الرواية أن يكون الإصفهاني المضعّف؛ لأنه روى عنه هنا سعد بن عبد الله، ولم يعثر على رواية له عن الجوهري، فتكون الرواية ضعيفة، فلا أقلّ من التردّد الشديد، مع عدم إمكان التمييز؛ ممّا يسقط الرواية أيضاً عن الاعتبار.

قد يقال: إن الرواية واردة في تفسير القمي فيكون القاسم بن محمد ـ أياً يكن ـ ثقةً على نظرية توثيق رجال تفسير القمي.

ويجاب عنه: بأنّ هذا يتم لولا تضعيف النجاشي للإصفهاني، فيتعارض تضعيفه مع توثيق القمي ـ على تقدير صحّة نظرية توثيق القمي، وليس من المشايخ المباشرين ـ، فيتساقطان في الحدّ

(١) راجع: معجم رجال الحديث ١٥: ٤٠ ـ ٦٢، رقم: ٩٥٥٣ ـ ٩٥٧٤.

الأدنى، فيعود مجهولاً، فيتردّد السند بين مجهول وموثق، فيسقط عن الاعتبار أيضاً.

وعلى أيّة حال، فقد ورد في بعض الطرق أيضاً علي بن محمد القاساني المجهول، فلا يُستند إلى هذه الرواية، وتعدّد طرقها لا يصيّرها متواترة، لرجوعها بأكملها إلى القاسم بن محمد، عن سليمان بن داوود المنقري، عن حفص، فالخبر آحادي جزماً، ضعيف سنداً.

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فقد استشكل فيها من جهات، والمهم منها هو:

الجهة الأولى: إن مشركي العرب هم المشركون الخاضعون للدولة الإسلامية، لا مطلقاً، ولا أقلّ من احتمال ذلك[1].

وهذا الكلام غير واضح:

أ ـ فإن المقطع الذي تحدّث عن مشركي العرب مطلق لا إلماح فيه لمسألة المواطنيّة وعدمها.

ب ـ فضلاً عن أنّ الرواية نفسها قد استشهدت لتأييد فكرتها بالآية الكريمة، وهي ـ أي الآية ـ تتحدّث عن المشركين وحكمهم مطلقاً، ولو لم يكونوا خاضعين لسلطان الدولة الإسلامية.

ج ـ على أنّ الحديث فيها عن سبي ذراريهم وما شابه ذلك واضحٌ ـ نسبياً ـ في حالة الجهاد مع غير المواطن في الدولة الإسلاميّة.

الجهة الثانية: إنّ الرواية ادّعت نسخ آية: ﴿**وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْناً**﴾ بآية الجزية، وهذا واضح البطلان؛ لعدم ثبوت النسخ في القرآن الكريم، والجمع العرفي بين الآيتين ممكن، مما يشهد على خروج الحديث مخرج التقية[2].

وهذا الكلام غير واضحٍ أيضاً؛ فإنّه إذا ثبت الحديث ـ دلالةً وسنداً ـ في حدّ نفسه، يكون بعينه دليلاً على النسخ، وعدم ثبوت النسخ في القرآن لا يعني ثبوت عدمه، وإمكان الجمع لا ينافي النسخ على تقديره بعد أن دلّ عليه الدليل، إلا إذا كان تبنّينا نظرية عدم ثبوت نسخ القرآن بالقرآن بتوسّط خبر آحادي كما هو الصحيح؛ فيكون هو المرجع في الإشكال لا ما ذكر هنا.

الجهة الثالثة: إنّ حصر الرواية مشركي العجم بالترك والديلم والخزر يجعلها أخصّ من المدّعى؛ لعدم كون هذه الطوائف الثلاث هو تمام المشركين في العالم، ولا يمكن حمل ذكر هذه

---

(١) جهاد الأمّة: ١٧٨ ـ ١٧٩.

(٢) المصدر نفسه: ١٧٩.

الطوائف على المثالية لظهور الصيغة في التفسير(١).

وهذا الكلام مناقش فيه؛ وذلك:

أوّلاً: إنّ تفسير مشركي العجم بهذه الطوائف لا يُعلم صدوره عن الإمام، فإنه لو كان هو المفسّر لقال: أعني، والموجود في الرواية كلمة: «يعني»، مما يقوّي احتمال أنّ أحد الرواة أو أحد المحمّدين الثلاثة هو الذي فسّر كلمة مشركي العجم، واستعمال «يعني» مكان «أعني» خطأ شاع مؤخراً(٢)، إلا إذا استخدمت تقديرات غير عرفيّة.

ثانياً: حتى لو سلّمنا كون هذا التفسير من الإمام فأقصى ما فيه وقوع المعارضة بينه وبين ما دلّ على قتال سائر مشركي العجم، ولا بدّ من حلّها، ومع وجود دليل آخر على التعميم يقوى احتمال المثالية، وتركيبة النصّ ليست ـ لو قام شاهدٌ خارجي ـ بالمستعصية على التمثيل.

الجهة الرابعة: إنّ الرواية فصلت بين مشركي العرب ومشركي العجم، مع أنّ حكمهما واحد، وهذا ما يشهد على وضع الحديث واضطرابه المسقط له عن صلاحية الدليلية، كما أنّ من علامات ضعفه نقل كلام لعمّار بن ياسر فيه ليس له ضرورة، ووجود ما ليس له لزوم.

وهذه الملاحظة واردة من حيث إننا لم نفهم وجه الفصل، لكنّ هذا لا يجعل ذلك من علامات الوضع في الرواية، ونقل كلام عمّار ليس فيه من ضرر، كما أن وجود كلمة أو كلمتين لا ربط لهما بالموضوع لا يضرّ، فلا ينبغي تصوّر الإمام وكأنه يبخل بالكلام، فالإنصاف أن مثل هذه الشواهد لوحدها لا تهزّ الاستدلال بالرواية.

فالصحيح أن الرواية تامة الدلالة على المطلوب هنا، غير أنّها ضعيفة السند، فلا يُعتمد عليها.

الحديث السادس: خبر أبي البختري، عن جعفر، عن أبيه، قال: قال عليّ عليه السلام: «القتال قتالان: قتال أهل الشرك، لا ينفر عنهم حتى يسلموا أو يؤتوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون؛ وقتال لأهل الزيغ، لا ينفر عنهم حتى يفيئوا إلى أمر الله أو يقتلوا»، ونحو هذا الخبر خبر آخر لأبي البختري، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، قال: «القتل قتلان: قتل كفارة، وقتل درجة، والقتال قتالان: قتال الفئة الكافرة حتى يسلموا، وقتال الفئة الباغية حتى يفيئوا»(٣). والذي يبدو

(١) المصدر نفسه: ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٢) المصدر نفسه: ١٧٩، الهامش ١.

(٣) تهذيب الأحكام ٤: ١١٤، و٦: ١٤٤؛ وقرب الإسناد: ١٣٢؛ والخصال: ٦٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥:

وحدة الروايتين؛ نظراً لمدى الاشتراك في السند، والتقارب في المضمون، ولاسيّما أنهما أيضاً رويا عن جعفر عن أبيه، نعم، هذا الحديث وردت زيادة في أوّله، فيما كان ذاك أكثر تفصيلاً، مع إضافة الجزية عليه، وعلى أية حال فوحدة الخبرين نراها أمراً محتملاً. هذا وقد ورد نحو هذا الخبر في مصادر أهل السنّة مروياً عن أبي أمامة، عن رسول الله صلى الله عليه وآله[1].

وهذا الخبر:

أ ـ أمّا من الناحية السندية فهو ضعيف في الطرق الشيعيّة، لا أقلّ بضعف أبي البختري الكذاب، وأما في طرق أهل السنّة فهو ضعيف بجهالة بكار بن تميم[2].

ب ـ وأما من الناحية الدلالية فقد نوقش بأنه لا يوضح لنا منشأ القتال وسنخ الجهاد؛ لأنه مسوقٌ لبيان أصل تشريع الجهاد، علاوةً على أنه خلاف ما أجمع عليه من عدم أخذ الجزية من أهل الشرك.

وهذا الكلام غير واضح، أي أن الحديث ليس في مقام بيان أصل تشريع الجهاد فحسب، بل في مقام بيان أنواعه، وقد وضع عنوان أهل الشرك، دون قيد الاعتداء، أو جعل المنتهى هو الإسلام أو الجزية، وهذا كلام واضح في المطلوب، وأما أخذ الجزية من أهل الشرك فهذا كلام صحيح نقضيّ على بعض النظريات المشهورة، لا بدّ من حلّه من قبلهم على مستوى الجمع بين النصوص، وإن كان هناك نظرية ترى أن الجزية نظام يسري على غير أهل الكتاب، فعلى هذه النظرية لا مشكلة في الرواية دلالةً، علماً أنّ الرواية الثانية لأبي البختري ليس فيها إشارة للجزية. نعم، يبقى أنّ الرواية ظاهرها التفصيل الدال على الحصر، وأنّه لا قتال ثالثاً، مما يعني أنّ أهل الكتاب قد استبطنوا في التعبير بـ «أهل الشرك»، وإلا كان التفصيل ناقصاً. وعلى أية حال فالمشكلة الرئيسة في الرواية سندية فقط.

---

٢٨ ـ ٢٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٥، ح ٣، ٥.

(١) تاريخ مدينة دمشق ١٠: ٢٤٥؛ والدرّ المنثور ٣: ٢٢٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٢٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب٥، ح ٣؛ وكنز العمال ٤: ٤٣٧.

(٢) انظر: الجرح والتعديل ٢: ٣٦٢، ٤٠٨؛ وميزان الاعتدال ١: ٣٤٠؛ ولسان الميزان ٢: ٢٨؛ ومجمع الزوائد ١: ١٢٠، ١٢١، و٢: ٦، و٣: ١٧٩؛ وكنز العمال ٤: ٤٣٧؛ وفيض القدير ٥: ٥٠٤، علماً أنّ هذا الرجل مهمل جداً في مصادر الرجال الشيعيّة.

الحديث السابع: خبر أبي هريرة في قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾، قال: «خير الناس للناس، تأتون بهم في السلاسل في أعناقهم حتى يدخلوا في الإسلام»[١]، وفي صيغة أخرى للحديث عينه: «نحن خير الناس للناس؛ نجيء بهم الأغلال في أعنقاهم فندخلهم في الإسلام»[٢]، ونسب المضمون أيضاً إلى مجاهد والحسن وعكرمة[٣].

فهذه الرواية تجعل خيريّة الأمة الإسلامية لغيرها من الأمم في إكراهها الناس على الإسلام، وقد تأوّل بعضٌ بأنّ المراد بالسلاسل هنا هو الجذب إلى الحقّ من الله تعالى، لكنّه خلاف الظاهر[٤].

والإشكاليّة التي يواجهها هذا الخبر في تمام مصادره وصيغه أنّه غير منسوب إلى النبيﷺ، وإنّما هو موقوف على أبي هريرة وأمثاله من الصحابة والتابعين، فلعلّه اجتهادٌ منه، فلا نحتجّ بمثل هذه الأحاديث.

الحديث الثامن: خبر العباس بن سهل بن سعد الساعدي، عن أبيه، قال: كنت مع النبي بالخندق فأخذ الكرزين، فحفر به، فصادف حجراً، فضحك، قيل: ما يضحكك يا رسول الله؟ قال: «ضحكت من ناس يؤتى بهم من قبل المشرق في النكول يساقون إلى الجنّة»[٥]، وقريب منه في خبر أبي الطفيل، وأبي أمامة وأنّهم يساقون بالسلاسل إلى الجنّة[٦]، وفي بعض صيغه أنهم قوم من الفرس يسبيهم المهاجرون فيدخلونهم في الإسلام كرهاً[٧].

يستفاد من هذا الخبر أنّ النبي كان مستبشراً بإسلام قوم من أهل المشرق أو الفرس، وأنّهم

---

(١) صحيح البخاري ٥: ١٧٠؛ والدرّ المنثور ٢: ٦٤.

(٢) النسائي، السنن الكبرى ٦: ٣١٣؛ وقريب من الصيغتين ما جاء في الاستيعاب ١: ١١؛ وجامع البيان ٤: ٦٠؛ والنحاس، معاني القرآن ١: ٤٥٩؛ وتفسير الثعلبي ٣: ١٢٧؛ وتفسير البغوي ١: ٣٤١.

(٣) الاستيعاب ١: ١٠؛ وتفسير الثعلبي ٣: ١٢٧؛ وتفسير البغوي ١: ٣٤١.

(٤) انظر: فتح الباري ٦: ١٠١.

(٥) انظر: مسند ابن حنبل ٥: ٣٣٨؛ وكنز العمال ٤: ٢٩٩، و١٠: ٤٤٩ ـ ٤٥٠؛ وإمتاع الأسماع ١: ٢٢٨، و١٣: ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

(٦) مجمع الزوائد ٥: ٣٣٣؛ وأمالي المحاملي: ٤٢٢؛ والمعجم الكبير ٨: ٢٨٣؛ والجامع الصغير ٢: ١٢٣ ـ ١٢٤، ١٤٩؛ وكنز العمال ٤: ٢٩٩ ـ ٣٠٠، ٣١٤، ٥٤٨، و١٢: ٩٣؛ وفيض القدير ٤: ٣٣٣ ـ ٣٣٤، ٤٠٣.

(٧) فتح الباري ٦: ١٠١؛ وانظر مصادره الأخرى التي أشرنا إليها.

يدخلون الجنّة مقادين بالسلاسل؛ لأنّهم أكرهوا على الإسلام، وإذا طبّقنا هذا الأمر سنجد ذلك في الفتوحات الإسلامية في الشرق وبلاد فارس، وهذا إمضاء للفتوحات التي انطلقت بقصد السيطرة على العالم، بل الرواية صريحة في الإسلام عن كره.

وبصرف النظر عن سند الرواية الذي يمكن مناقشته من بعض الجهات، وإن تمّ على بعض النظريات الرجالية عند أهل السنّة دون الشيعة، إلا أنّنا لا نثق بهذا الخبر؛ ونرى فيه رائحة الجعل؛ فما معنى أن يساقوا مكبّلين بالسلاسل إلى الجنّة؟! وفي ظنّي إنّ الراوي أراد أن يشبّه حالتهم في الآخرة بحالتهم في الدنيا، فصوّرهم يدخلون الجنّة كرهاً كما دخلوا في الإسلام كرهاً، ولست أدري لماذا وضع الحديد في أيديهم بعد إسلامهم؟! يضاف إلى ذلك أنّه يستشمّ من هذا الحديث رائحة الطعن القومي، ومثل هذه الأحاديث، ولاسيّما مع عدم ورودها في الصحيحين وفي الكتب الأربعة، لا يحصل وثوق بصدورها، فهي تعارض الصورة التي يقدّمها القرآن عن دخول أهل الجنّة للجنّة، في الترحيب بهم وفتح الأبواب لهم، كما ورد في أواخر سورة الزمر وغيرها، لا إدخالهم إليها بطريقة مذلّة، مع أنّ الإسلام يجبّ ما قبله، ويمحي بالتوبة ما سبقه، ولماذا لا يدخل الذين يطيعون الله بحدّ القانون وقوّة النظام العقابي وهم مكبلين بالحديد أيضاً؟! على أنّ هذا الخبر يعارض عدم إكراه أهل الكتاب على الإسلام، والاكتفاء منهم بقبول الجزية، بعد دخول المجوس في عنوان أهل الكتاب، كما أنّه لا بدّ من البحث في أنّه هل أكره الفرس على الإسلام إكراهاً أو دخلوه طوعاً، وإنّما حوربوا فدخل المسلمون أراضيهم كرهاً، لا أنّهم أسلموهم عن كره؟

والخلاصة: إنّني لا أرى هذا الحديث سوى مخالفاً لروح القرآن والتاريخ والمنطق السليم، إلا إذا حمل على ضروب من المجاز باعتبار ما كانوا عليه في الدنيا!

الحديث التاسع: خبر المغيرة بن شعبة، أنّه قال لعامل كسرى ما نصّه: «.. فأمرنا نبيّنا رسول ربّنا صلى الله عليه وآله أن نقاتلكم حتى تعبدوا الله وحده أو تؤدّوا الجزية. وأخبرنا نبيّنا صلى الله عليه وآله عن رسالة ربّنا أنه من قتل منّا صار إلى الجنّة في نعيم لم يرَ مثلها قطّ، ومن بقي منّا ملك رقابكم..»[1].

والدلالة باتت واضحة، لكنّه ضعيف السند بجُبَير بن حَيَّة، فهو مهمل شيعياً، ولم أجد له

(١) صحيح البخاري ٤: ٦٣ ـ ٦٤؛ وخلق أفعال العباد: ٨١؛ وسنن البيهقي ٩: ١٩١، ١٩٢، ٢٢٥؛ وإرواء الغليل ٥: ٨٥ ـ ٨٦.

توثيق يُذكر سنياً؛ فالخبر ضعيف رغم وروده في صحيح البخاري.

٢.٢. النصوص العامّة في السنّة الشريفة، وتكوين مقولة الجهاد الدعوي

يقصد بهذا النوع من النصوص مجموعة من الأحاديث التي يستفاد من إطلاقها الترغيب أو الحث أو التجويز للجهاد مطلقاً، بما يشمل الجهاد الابتدائي، **وأهمّ هذه الأخبار هو الآتي:**

الخبر الأوّل: خبر السكوني (وغيره)، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: «فوق كلّ ذي برّ برٌّ حتى يقتل (الرجل) في سبيل الله، فإذا قتل في سبيل الله فليس فوقه برّ، وفوق كلّ ذي عقوقٍ عقوق حتى يقتل أحد والديه، فإذا قتل أحد والديه، فليس فوقه عقوق»[(١)].

وهذا الخبر:

أ ـ أمّا من الناحية السندية، فله طرق عدّة، بعضها ضعيف بالإرسال، مثل: ما جاء في دعائم الإسلام وروضة الواعظين، وبعضها الآخر ـ أي الخصال والتهذيب ـ ضعيف بجهالة محمد بن سعيد بن غزوان[(٢)]، وبعضها ـ أي الكافي ـ ضعيف بالنوفلي المجهول على التحقيق. نعم، ربما أمكن تصحيح سند ابن أبي جمهور الأحسائي، وفي أسانيده كلام.

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فهو يتحدّث عن فضل القتال والقتل في سبيل الله، دون إشارة إلى نوعية هذا الجهاد أو حتى في مقام بيانه، فيكون أجنبياً تماماً عن موضوع بحثنا، فهذه الحيثية التي يتكلّم عنها لا تضعه في مقام الإطلاق من ناحية أنواع الجهاد.

الخبر الثاني: خبر عمر بن أبان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الخير كلّه في السيف، وتحت ظلّ السيف، ولا يقيم الناس إلاّ السيف، والسيوف مقاليد الجنّة والنار»[(٣)]،

---

(١) وردت ـ مع اختلافات طفيفة في محل الشاهد ـ في: الكافي ٢: ٣٤٨ ـ ٣٤٩، و٥: ٥٣؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢٢؛ ودعائم الإسلام ١: ٣٤٣؛ والخصال: ٩؛ وروضة الواعظين: ٣٦٣، ٣٦٦؛ وعوالي اللئالي ١: ٢٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٦ ـ ١٧، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح٢١، و٢١: ٥٠١.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ١٧: ١٢٠ ـ ١٢٢، رقم: ١٠٨٦٣، ولم أجد له ذكراً في مصادر الجرح والتعديل السنيّة؛ نعم في التهذيب ورد: μمحمد بن سعيد، عن غزوان٧، وهو تصحيف أو اشتباه، ولو كان صحيحاً فهو أيضاً مهمل.

(٣) الكافي ٥: ٢، ٨؛ وأمالي الصدوق: ٦٧٤؛ وثواب الأعمال: ١٩٠؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢٢؛ وروضة الواعظين: ٣٦٢؛ ومشكاة الأنوار: ٢٦٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد

وقريب منه خبر معمر (الظاهر أنه ابن يحيى العجلي)، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «الخير كلّه في السيف، وتحت السيف، وفي ظلّ السيف، قال: وسمعته يقول: إنّ الخير كلّ الخير معقود في نواصي الخيل إلى يوم القيامة»[1]، وفي بعض المصادر السنيّة وردت الجملة التالية عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «الخير معقود في نواصي الخيل إلى يوم القيامة، الأجر والغنم (المغنم)»[2].

وهذا الحديث:

أ ـ أما من الناحية السندية، فله عدّة أسانيد لا أقلّ بصحّة واحد منها، وهو سند الكليني، وبعد تجاوز بعض العقبات في تمييز المشتركات يمكن تصحيح أكثر من ذلك.

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فالحديث واسع شامل لمطلق استخدام القوّة، كما يذكر الشيخ المنتظري[3]، ولا يختصّ بالجهاد، ويشهد على ذلك ـ كما أشار شمس الدين[4] ـ تعبير: ولا يقيم الناس إلاّ السيف، حيث ظهوره في ضبط أمور الناس، لا في الجهاد مع العدو، فليس في مقام البيان من حيث الجهاد وأنواعه، فلا يُستند إليه في بحثنا، كما أنّ دخول الغنيمة على الحديث ـ في بعض مصادره ـ لا يغيّر من واقع الأمر شيئاً، لما قلناه وسنقوله من أنّ هذا المفهوم يصدق في الجهادين: الابتدائي والدفاعي، علماً أنّنا لم نفهم كيف تكون الخيرات معقودة في نواصي الخيول من الغنائم وغيرها إلى يوم القيامة، مع أنّ زمانها قد انتهى اليوم قبل يوم القيامة؟ إلا إذا قيل: إنّها ستعود أداةً للحرب، والفاصل الزمني الذي تكون قد غابت فيه سيكون قليلاً بحيث يصدق مثل هذا التعبير في حقّها، أو يكون المراد بيان المثال.

الخبر الثالث: خبر السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «للجّنة باب يقال له: باب المجاهدين، يمضون إليه فإذا هو مفتوح، وهم متقلّدون بسيوفهم، والجمع في الموقف والملائكة ترحّب بهم، ثم قال: فمن ترك الجهاد ألبسه الله ذلاً وفقراً في معيشته، ومحقاً في

العدو، باب ١، ح١.

(١) الكافي ٥: ٨ ـ ٩، ٤٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١١: ٤٦٧، و١٥: ١٦، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب١، ح١٨.

(٢) سنن الترمذي ٣: ١١٩؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٦: ٣٢٩؛ ومصنّف ابن أبي شيبة ٧: ٧٠٤ ـ ٧٠٥؛ وابن سلمة، شرح معاني الآثار ٣: ٢٧٤؛ والمعجم الكبير ٢: ٣٣٨، و١٧: ١٥٥.

(٣) دراسات في ولاية الفقيه ١: ١٦٣ ـ ١٦٤.

(٤) جهاد الأمة: ١٣١.

دينه، إن الله أغنى (أعزّ) أمتي بسنابك خيلها ومراكز رماحها»[١].

وهذا الحديث:

أ ـ أما من الناحية السندية، فله عدّة أسانيد، أحدها ضعيف بجهالة النوفلي، والباقي ضعيف بوهب بن وهب الكذاب الوضاع عند الشيعة والسنّة[٢]، فلا يُستند إليه.

ب ـ أما من الناحية الدلالية، فأقصاه مدح الجهاد والمجاهدين، وبيان أهمية دورهم، دون إشارة على أي جهاد يتركّز الحديث؟ بل لعلّ الخبر أقرب إلى الدفاعية، حيث كان ترك الجهاد يؤدي إلى مذلّة، وتعبير «أغنى» لا يدل على الابتدائي على أساس الغنائم، بل ينسجم مع الدفاعي، ولا سيّما مع وجود نسخة أخرى فيها تعبير «أعزّ».

الخبر الرابع: خبر السكوني ـ وغيره ـ، عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «خيول الغزاة في الدنيا خيولهم في الجنة، وإن أردية الغزاة لسيوفهم»[٣].

وهذا الحديث:

أ ـ أمّا من الناحية السندية، فهو في أحد أسانيده ضعيف بجهالة النوفلي، وفي الآخر ضعيف بمحمد بن غزوان المجهول، إضافة إلى إرساله من السكوني إلى النبي صلى الله عليه وآله في الأسانيد كافّة، عدا سند الراوندي، أمّا سنده في نوادره فهو ضعيف لا أقلّ بإسماعيل بن موسى بن جعفر الذي

---

(١) الكافي ٥: ٢؛ وأمالي الصدوق: ٦٧٣؛ وثواب الأعمال: ١٨٩ ـ ١٩٠؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢٣؛ وروضة الواعظين: ٣٦٢؛ وعوالي اللئالي ٣: ١٨٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح٢.

(٢) راجع: النجاشي، الفهرست: ٤٣٠؛ واختيار معرفة الرجال ٢: ٥٩٧ ـ ٥٩٨؛ والطوسي، الفهرست: ٢٥٦ ـ ٢٥٧؛ والرجال: ٣١٧؛ ورجال ابن الغضائري: ١٠٠؛ ومعالم العلماء: ١٦٢؛ وإيضاح الاشتباه: ٣٠٩؛ وخلاصة الأقوال: ٤١٤؛ والتحرير الطاووسي: ٥٨٧؛ والأميني، الوضاعون وأحاديثهم الموضوعة: ٢٩٩ ـ ٣٠٠؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٨: ١١٧، ٣٣٦ ـ ٣٣٨؛ وتهذيب الأحكام ١: ٣٢، ٩: ٧٧؛ والاستبصار ١: ٤٨، و٤: ٨٩؛ ومعجم رجال الحديث ٢٠: ٢٣١ ـ ٢٣، و٢١: ٦٧ ـ ٦٨، و٢٢: ٤٤ ـ ٤٥؛ وتاريخ بغداد ١: ١٠١، و١٣: ٤٥٦ ـ ٤٦٠، و١٤: ١١٥ ـ ١١٦، ٤١٧ ـ ٤١٨؛ ميزان الاعتدال ٤: ٣٥٣ ـ ٣٥٤؛ ولسان الميزان ٦: ٢٣١ ـ ٢٣٤.

(٣) الكافي ٥: ٣؛ ونحوه في دعائم الإسلام ١: ٣٤٤ (منسوباً إلى الإمام علي)؛ وفضل الله الراوندي، النوادر: ١٢١؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٠ ـ ١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح٣؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٩.

لم تثبت وثاقته[١]، فمجرّد كونه ابن الإمام الكاظم لا يثبت وثاقته، فضلاً عن عدالته، كما هو ثابت في معايير الجرح والتعديل، وتولّي شخص ما من ذرية أحد أئمة أهل البيت الوقف لا يكشف ـ كما أشار الخوئي ـ عن وثاقته في النقل، فضلاً عن عدالته التامّة؛ لأنّه يكفي لتولية إنسان في الوقف أن يكون أميناً في هذا المجال، بحيث لا يسرق مال الوقف أو يتلاعب به، ولاسيّما أنّ الموقوفات أشياء محدودة، من حيث القيمة والمساحة والنطاق، نعم، التولية فيها نحو مدح وتأمين لهذا المولّى، لكنّ مجرد مدح راوٍ معين لا يدلّ على وثاقته، إلا إذا انتمى هذا المدح إلى مجال يفهم منه العرف تصديقاً له في ما يقول؛ من هنا فما ذكره الشيخ المفيد من أنّ لكل واحد من أولاد الإمام الكاظم فضلاً ومنقبة لا يعني توثيقاً، فقد يكون واحدٌ منهم مشهوراً بالكرم، وهذه منقبة، ولا يوجد تلازم ـ لا عقلاً ولا نقلاً ولا عادةً ولا عرفاً ـ بين الكرم والصدق في الإخبار، كما هو واضح، وأمّا رواية الصلاة على الميت، فهي ضعيفة السند بجعفر بن محمد بن إسماعيل، فهو مجهول لم يوثق، كما اعترف بذلك السيد الخوئي؛ والنتيجة عدم إمكان توثيق إسماعيل.

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فأهم قرينة فيه هو تعبير «الغزو»، حيث قد يُفهم منه الجهاد الابتدائي، لكنّه غير واضح؛ لأنّ الجهاد الدفاعي ليس مختصّاً بالردّ الفعلي للعدوان، بل يصدق لتحرير أراضي المسلمين مما يستدعي قيام المسلمين بحملات ابتدائية، تماماً كما في حالة المسلمين مع النبي؛ حيث كانوا يريدون رفع الظلم عنهم والعودة إلى مكة، دون أن يمنع ذلك من غزوات أو سرايا توجّه ضربات للعدو، فكلمة الغزو التي قد يستوحى من بعض الفقهاء فهمه لها بالجهاد الابتدائي غير دالّة.

الخبر الخامس: خبر السكوني، قال: «قال النبي صلى الله عليه وآله: أخبرني جبرئيل بأمر قرّت به عيني، وفرح به قلبي، قال: يا محمد، من غزا من أمتك في سبيل الله، فأصابه قطرة من السماء، أو صداع، كتب الله عز وجل له (كانت له) شهادةً (يوم القيامة)»[٢]، ونحو هذا الخبر ما رواه أبو البختري

---

(١) انظر حوله: النجاشيّ، الفهرست: ٢٦؛ واختيار معرفة الرجال ٢: ٧٩٢؛ والطوسي، الفهرست: ٤٥ ـ ٤٦؛ وابن داود، الرجال: ٥١؛ والإرشاد ٢: ٢٤٦؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٤٩ ـ ١٥٠؛ ومستدركات علم رجال الحديث ١: ٦٧٢ ـ ٦٧٣؛ ومعجم رجال الحديث ١: ٢٧٤ ـ ٢٧٥، و٤: ١٠١ ـ ١٠٢.

(٢) الكافي ٥: ٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح٤.

عن الإمام الصادق(١).

وهذا الحديث:

أ ـ أما من الناحية السندية، ففي أحد طرقه ضعيف بجهالة النوفلي، وفي الطرق الأخرى ضعيف بأبي البختري وهب بن وهب.

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فحال هذا الخبر حال سابقه تماماً، ولا سيّما مع تعبير "الغزو" الوارد فيه.

الخبر السادس: خبر السكوني، عن أبي عبد الله، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: جاهدوا تغنموا»(٢).

وهذا الخبر:

أ ـ أما من الناحية السندية، فهو ضعيف بجهالة النوفلي.

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فالشاهد الوحيد فيه على الابتدائية هو كلمة «تغنموا»؛ وهي إن فسّرناها بالغنيمة الأخرويّة لم تصلح للدلالة على شيء، كما هو واضح؛ وإن فسّرناها بالغنيمة الدنيوية فيصير الحديث حثاً للمسلمين ومحاولةً لبعث طمعهم في ذلك، ورغم أنّ هذه الثقافة ليست إسلاميةً، كما يظهر من أحاديث أخرى، إلا أنه قد يقولها الرسول لدفع بعضهم نحو الجهاد، ولا اختصاص هنا بالابتدائي، بل الدفاعي فيه غنائم أيضاً كما قلنا، ولما لم تكن الرواية في مقام البيان من ناحية نوع الجهاد ونوع الغنيمة لم يكن في هذا التعبير دلالة واضحة، بل مجرّد احتمال.

الخبر السابع: خبر السكوني، عن الإمام الصادق، أنّه قال: «قيل للنبي صلى الله عليه وآله: ما بال الشهيد لا يُفتن في قبره؟ قال: كفى بالبارقة فوق رأسه فتنة»(٣).

وهذا الحديث:

أ ـ أمّا من الناحية السندية، فضعيف بجهالة النوفلي.

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فهو أجنبي؛ لأنّه يريد أن يبرّر عدم عذاب القبر للشهيد

---

(١) تفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح١٠.

(٢) الكافي ٥: ٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب١، ح ٥.

(٣) الكافي ٥: ٥٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب١، ح٦.

بالعذابات التي يواجهها في الحرب بين السيوف، حيث يكون لمعان السيوف فوق رأسه، وأين هذا من الحديث عن تشريع الجهاد الابتدائي؟ لصدق الشهيد على الدفاعي أيضاً.

الخبر الثامن: خبر أبي بصير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أيّ الجهاد أفضل؟ فقال: «من عقر جواده، وأهريق دمه في سبيل الله»[١]، والخبر في بعض المصادر نبويّ، وفي بعضها مسند إلى الإمام الصادق.

وهذا الحديث:

أ ـ أمّا من الناحية السندية، فقد جاء في سند الكليني في الكافي سويد القلانسي، والظاهر أنّ الصحيح سويد القلاء، وعليه فالسند صحيح، نعم ورد بهذا المضمون حديث آخر طويل عن أبي ذر الغفاري، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، وذلك في كتابي: «الخصال» و«معاني الأخبار»[٢]، لكن السند ضعيف بإهمال عبيد الله بن محمد بن أسد سنّياً وشيعياً[٣]، وجهالة أبي الحسن علي بن عبد الله بن أحمد الأسواري[٤]، شيخ الصدوق. ومجرد كونه شيخاً له لا يدل على وثاقته، كما أنّ حكم الصدوق بالاعتماد على رواية ورد فيها هذا الرجل لا يدل على توثيقه له، لما بيّناه مفصّلاً في كتابنا: «نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي»، من أنّ مثل الصدوق كانوا يعتمدون أيضاً نظام القرائن والشواهد والوثوق، وليس فقط حالة الراوي، يُضاف لذلك ضعف سند هذا الحديث بالإرسال في كتابي: أمالي الطوسي وعوالي اللئالي[٥].

ب ـ وأمّا من الناحية الدلالية، فالحديث أجنبيٌّ عن محلّ البحث إطلاقاً، فهو في مقام بيان أمرٍ آخر، كما أنّ السؤال والجواب معاً لا دلالة، ولا حتى إشارة، فيهما لهذا الموضوع.

الخبر التاسع: خبر حيدرة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الجهاد أفضل الأشياء بعد

---

(١) الكافي ٥: ٥٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٢، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، باب١، ح٧؛ ومستدرك الوسائل ١١: ١٩.

(٢) الخصال: ٥٢٤؛ ومعاني الأخبار: ٣٣٣.

(٣) راجع: مستدركات علم رجال الحديث ٥: ١٩٢.

(٤) انظر: طرائف المقال ١: ١٧٨، و٢: ٢٢٧؛ ومعجم رجال الحديث ١٣: ٨٥؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٥: ٣٩٩.

(٥) أمالي الطوسي: ٥٤٠؛ وعوالي اللئالي ١: ٩٠.

الفرائض»[(١)].

وهذا الخبر:

أ ـ أمّا من الناحية السندية، فضعيف السند بالإرسال في الكافي؛ حيث ينقله أحمد بن محمد بن خالد البرقي عن بعض أصحابه دون تعيينهم، فلا يحتجّ به، كذلك الحال في كتاب التهذيب؛ حيث ينقله جعفر بن محمد عن بعض أصحابنا، مضافاً إلى جهالة حيدرة فيهما[(٢)]، وربما يكون حيدرة الوارد في نسختي: الكافي والتهذيب، تصحيفاً لكلمة «جدّه» الموجودة ـ لا أقلّ ـ في إحدى نسخ كامل الزيارات، فإنّ عبد الله بن عبدالرحمان الأصم ينقلها هناك عن جدّه، فيما الوارد في الكافي والتهذيب: عنه، عن حيدرة، وسواء كان «جده» أو «حيدرة» فهو مجهول. بل لو تخطّينا هذا كلّه فإنّ عبد الله الأصم الوارد في تمام الأسانيد مضعّف بنصّ النجاشي وابن الغضائري[(٣)]، وهو معارض لتوثيق ابن قولويه على تقدير الأخذ بهذه النظريّة؛ فيسقط الخبر عن الاعتبار.

ب ـ وأمّا من الناحية الدلالية، فهو يعارض مثل حديث الحسن بن محبوب الوارد في المجموعة الأولى المتقدّمة، حيث يدلّ ذاك على أنّ الجهاد هو أفضل الأعمال، بينما هذا الحديث يصرّ على أفضليته بعد الفرائض. وعلى أية حال فليس في الحديث أيّة إشارة إلى الجهاد الابتدائي؛ لصدق عنوان الجهاد ـ لغةً وعرفاً ـ على الدفاعي، وليس الحديث في مقام البيان من هذه الجهة، ولم يحوِ أية قرينة دالّة، فلا يُستند إليه.

الخبر العاشر: خبر أبي حمزة، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: إنّ عليّ بن الحسين كان يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ما من قطرة أحبّ إلى الله عزّ وجل من قطرة دم في سبيل الله»[(٤)].

---

(١) الكافي ٥: ٣ ـ ٤؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢١؛ وكامل الزيارات: ٥٥٢؛ وروضة الواعظين: ٣٦٢؛ ومشكاة الأنوار: ٢٦٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١١: ١١٨ ـ ١١٩، و١٥: ١٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح٩.

(٢) راجع المسمّين بحيدر أو حيدرة في: معجم رجال الحديث ٧: ٣٢٧ ـ ٣٣٣، تجد عدم توثيق من هو في هذه الطبقة.

(٣) راجع: المصدر نفسه ١١: ٢٥٨ ـ ٢٦٠، رقم: ٦٩٦٢.

(٤) الكافي ٥: ٥٣؛ ودعائم الإسلام ١: ٣٤٣؛ والأهوازي الكوفي، كتاب الزهد: ٧٦؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٣ ـ ١٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ١١؛ وعمدة القاري ٣: ١٦٥.

والخبر:

أ ـ أمّا من الناحية السندية، فهو مرسل في كتاب الزهد الذي بأيدينا؛ حيث رواه الحسين بن عثمان، عن رجل، عن أبي حمزة، وأما في سائر المصادر فهو مشكل من ناحية عنبسة، الذي هو مشترك بين الثقة، مثل: ابن بجاد العابد، وغيره[١]، وقد قيل: لا تمييز في المقام[٢]، فتسقط الرواية عن الاعتبار.

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فالرواية تبيّن فضل الشهادة والجراح في سبيل الله، فتكون أعمّ من الجهاد مع الكفار، فلا دلالة فيها على المطلوب هنا؛ لعدم تعرّضها له أساساً.

الخبر الحادي عشر: خبر ابن محبوب رفعه: أنّ أمير المؤمنين‰ خطب يوم الجمل ـ إلى أن قال ـ: فقال: «أيّها الناس، إنّ الموت لا يفوته المقيم، ولا يُعجزه الهارب، ليس عن الموت محيص، ومن لم يمت يقتل، وإن أفضل الموت القتل، والذي نفسي بيده، لألف ضربةٍ بالسيف أهون عليّ من ميتةٍ على فراش»[٣].

وهذا الحديث:

أ ـ أمّا من الناحية السنديّة، فهو ضعيف بالرفع الواضح الشديد، فلا يحتجّ به.

ب ـ وأمّا من الناحية الدلالية، فغايته بيان فضل الشهادة، دون أيّة إشارة إلى أمرٍ آخر، ولا تعرّض فيه للمقام، فلا يستحقّ الاستدلال به هنا، ولا سيّما أنه صادر يوم الجمل، فيكون أقرب للحديث عن قتال البغاة، كما أشار إلى ذلك الشيخ شمس الدين[٤].

وقريب من هذا الخبر مرفوعة ابن محبوب الأخرى، قال: قال أمير المؤمنين‰: «إنّ الله فرض الجهاد وعظّمه، وجعله نصره وناصره، والله ما صلحت دنيا ولا دين إلا به»[٥].

وهي من الناحية السندية، مرفوعة رفعاً شديداً في سند الكافي، ولا سند لها في كتاب الإرشاد،

(١) انظر حول عنبسة لتلاحظ اشتراكه في الطبقة الواحدة هنا: معجم رجال الحديث ١٤: ١٧٤ ـ ١٨١، رقم: ٩١٠٨ ـ ٩١٢٠.

(٢) انظر: جهاد الأمة: ١٥٠.

(٣) الكافي ٥: ٥٣ ـ ٥٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ١٢.

(٤) جهاد الأمة: ١٥١.

(٥) الكافي ٥: ٨؛ والإرشاد ١: ٢٥١ ـ ٢٥٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح١٥.

والظاهر اتحاد السند مع الرواية التي نحن فيها، فهناك احتمال أن تكون هذه الرواية مقطعاً آخر من مقاطع هذه الخطبة، ولاسيّما أنّ المفيد في الإرشاد قد نقلها بوصفها خطبة من خطب أمير المؤمنين في حروبه. وعلى أية حال فالسند ضعيف.

أمّا الدلالة، فبعيداً عن احتمال كونها من خطبة يوم الجمل، مما يُبعدها عن الدلالة عن الجهاد الابتدائي، لا إشارة في الرواية إلى هذا الجهاد، غايته هي في مقام بيان فضل الجهاد وأهميته، وأنّ به صلاح الدين والدنيا، ومن الواضح أن هذه الميزات ـ ولاسيّما الأخيرة ـ متحقّقة في الجهاد الدفاعي بشكل واضح، فلا داعي لاستظهار الابتدائية من هذا الحديث بعد أن لم تكن فيه حيثية إطلاق.

الخبر الثاني عشر: خطبة الجهاد المشهورة للإمام علي بن أبي طالب، قال: «أمّا بعد، فإنّ الجهاد بابٌ من أبواب الجنّة فتحه الله لخاصّة أوليائه ـ إلى أن قال ـ هو لباس التقوى، ودرع الله الحصينة، وجنّته الوثيقة، فمن تركه ألبسه الله ثوب الذلّ، وشمله البلاء، وديث (أي ذُلّل) بالصغار والقماءة (الذّلة)، وضرب على قلبه بالأسداد..»[١].

وهذه الخطبة:

أ ـ أمّا من الناحية السندية، فهي مبتلاة بغير جهةٍ من الضعف، فقد ورد في سندها في الكافي، علي بن العباس الخراذيني (الجراذيني)، وهو ضعيف جداً بنصّ النجاشي[٢]، وإسماعيل بن إسحاق، وهو مهمل[٣]، وأبي روح فرح (فرج) بن قرة (فروة أو أبي فروة)، وهو مهمل[٤]، وبعض هذه الأسماء مشترك مع سند الحديث في التهذيب.

---

(١) نهج البلاغة ١: ٦٧ ـ ٧٠؛ والكافي ٥: ٤ ـ ٦؛ ودعائم الإسلام ١: ٣٩٠ ـ ٣٩١؛ وشرح الأخبار ٢: ٧٤ ـ ٧٦؛ ومعاني الأخبار: ٣٠٩ ـ ٣١٠؛ والغارات ٢: ٤٧٤ ـ ٤٧٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٤، ١٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح١٣، ٢٥؛ والدينوري، الأخبار الطوال: ٢١١ ـ ٢١٣؛ وتاريخ بغداد ٨: ٤١٩ ـ ٤٢٠؛ وأنساب الأشراف: ٤٤١ ـ ٤٤٣؛ وابن الدمشقي، جواهر المطالب ١: ٣٢١ ـ ٣٢٣.

(٢) انظر: النجاشي، الفهرست: ٢٥٥؛ ومعجم رجال الحديث ١٣: ٧٢ ـ ٧٣، رقم: ٨٢٣٨.

(٣) راجع: معجم رجال الحديث ٤: ٢٩ ـ ٣٠، رقم: ١٣٠٤ ـ ١٣٠٥؛ ومستدركات علم رجال الحديث ١: ٦١٩ ـ ٦٢٢.

(٤) انظر: معجم رجال الحديث ١٤: ٢٧٤، رقم: ٩٣٢٩ ـ ٩٣٣٠، و ٢٢: ١٦٩، رقم: ١٤٢٩١؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٨: ٣٨٦؛ ولا ذكر لاسمه في مصادر الرجال السنيّة.

أما سند الحديث في كتاب «معاني الأخبار»، فهو مبتلى بجهات ضعف، حيث ورد فيه هشام بن علي، وهو مهمل[١]، كما أنّ ابن عائشة الوارد في السند ذَكَرَ سنداً للرواية لكن لم ينقله لنا الصدوق، فقال: عن ابن عائشة بسنده، دون تحديد السند، فيكون الخبر مرسلاً.

وأما الحديث في نهج البلاغة، والغارات، والأخبار الطوال، وجواهر المطالب، وأنساب الأشراف، وشرح الأخبار، ودعائم الإسلام، فقد جاء مرسلاً بلا سند، فالحديث لم يثبت سنداً.

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فلا إشارة في الخطبة إلى الجهاد الابتدائي، بل إنّ الحديث عن الذلّ والصغار، وشمول البلاء و.. قد يكون أقرب إلى الدفاعي منه إلى الابتدائي، فلا يستند إلى هذا الحديث هنا؛ ولاسيّما أنّه قد جاء في خضم الحرب/ الفتنة.

الخبر الثالث عشر: خبر مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال النبي صلى الله عليه وآله: «اغزوا؛ تورثوا أبناءكم مجداً»[٢].

وهذا الحديث:

أ ـ أما من الناحية السندية، ففي الرواية مسعدة بن صدقة الموثق على بعض النظريّات[٣].

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فلا مؤشّر في الحديث عن الابتدائية سوى تعبير الغزو الذي ناقشناه سابقاً، فكلّ ما يفيده الحديث ـ لغةً وعرفاً ـ أن الجهاد يمنح الأجيال والأمة العزّة والمجد والسؤدد، دون تعرّض لنوعيته، ولا شك في تحقيق الجهاد الدفاعي لهذه المعاني، فلا يكشف الحديث عن وجود جهادٍ غيره، وليس في مقام البيان من هذه الجهات، ويؤيّد ذلك أنّ هذا الحديث ورد في بعض المصادر: «هاجروا تورثوا..»[٤]، بدل «اغزوا».

الخبر الرابع عشر: مرسلة أبان بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ الله أعطى محمداً صلى الله عليه وآله شرائع نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ـ إلى أن قال ـ ثم افترض عليه فيها الصلاة.. والجهاد في سبيل الله.. وأعطاه الجزية وأسر المشركين وفداهم..»[٥].

---

(١) انظر: مستدركات علم رجال الحديث ٨: ١٥٧.

(٢) تفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح١٦.

(٣) لمزيد من الاطلاع، راجع: معجم رجال الحديث ١٩: ١٤٨ ـ ١٥٣، رقم: ١٢٣٠٤ ـ ١٢٣٠٧.

(٤) مسند الشهاب ١: ٣٨٠؛ ونزهة الناظر وتنبيه الخاطر: ١٩؛ وكشف الخفاء ١: ١٦٢.

(٥) المحاسن ١: ٢٨٧ ـ ٢٨٨؛ والكافي ٢: ١٧؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١: ١٧، و١٥: ١٦ ـ ١٧، كتاب

وهذا الحديث:

أ ـ أمّا من الناحية السندية، فجهة الضعف فيه هو الإرسال في مصادره كافّة.

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فأقصاه ثبوت وجوب الجهاد، نعم، قد يتصوّر أنّ إعطاء الرسولﷺ الجزيةَ معناه تشريع الجهاد الابتدائي، إلا أنّ ذلك لا دليل عليه من الحديث، لإمكان اجتماع الجزية مع الجهاد الدفاعي، كما لو كانت عقوبة لمن اعتدى، أو كانت حماية بلاد المسلمين موقوفة على السيطرة على منطقةٍ أهلها من أهل الكتاب، فإنّ هذا مما يعدّ من شؤون الدفاع، ووقوعه ليس بالقليل أبداً، فضلاً عمّا إذا عمّمنا مفهوم الجزية حتى لغير من يقعون تحت السيطرة.

وبعبارةٍ شاملة: لا توجد ملازمة عقلية، ولا عرفية، ولا عادية، بين تشريع نظام الجزية وبين ابتدائية الجهاد؛ لاستدعاء الجهاد الدفاعي ـ في غير موردٍ ـ السيطرة على بعض الأراضي خارج الدولة الإسلامية، كما لو كانت تخلّ بأمن البلاد واستقرارها، وهو شيء عقلائي وموجود في حياة الحرب والسلم بين البشر.

الخبر الخامس عشر: خبر عمران بن عبد الله، عن جعفر بن محمدعليه السلام، في قول الله عز وجل: ﴿**قَاتِلُواْ الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ**﴾ (التوبة: ١٢٣)، قال: «الديلم»[١]، وقد وردت الرواية عينها في المصادر السنية منقولة عن الحسن، أحد العلماء القدامى[٢].

وهذا الخبر:

أ ـ أمّا من الناحية السندية، فضعيف بجهالة عمران بن عبد الله[٣]، كما أنّ سنده في المصادر كافّة مبتلى بالإرسال أيضاً، وأما الرواية في المصادر السنّية فلم ترد عن معصوم يحتجّ بقوله؛ بل هو اجتهاد لا إلزام فيه بالنسبة إلينا.

ب ـ وأمّا من الناحية الدلالية، فالرواية لا تتعرّض لنوعية الجهاد الثابت مع الديلم، هذا

الطهارة، أبواب مقدمّة العبادات، باب ١، ح٨.

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٧٤؛ وتفسير العياشي ٢: ١١٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٢٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٥، ح ٤.

(٢) جامع البيان ١١: ١٩٥ ـ ١٩٦.

(٣) انظر: معجم رجال الحديث ١٤: ١٥٦ ـ ١٥٨، رقم: ٩٠٥٩.

مضافاً إلى أنّها ظاهرة في التطبيق، أي في تطبيق الإمامعليه السلام العنوان المأخوذ في الآية على الديلم، وإلا فمن البعيد إرادة الديلم عصر نزول الآية، لا أقلّ لعدم صدق عنوان «يلونكم» عليهم، فالمسلمون في المدينة وأطرافها؛ فكيف يصدق على الديلم في نواحي آسيا الوسطى أنهم من يلونهم، مع الفاصل الكبير، بل من يليهم هو الروم وأمثالهم، مما يجعل الرواية تطبيقاً من الإمام للآية على عصره، حيث صارت الدولة الإسلامية على تخومهم، ولهذا كانت هناك رباطات على أطراف الدولة من جهة قزوين وغيرها على ما جاء في بعض الروايات الأخرى، ووجود هذا الرباط يعزّز فرضية احتمال تعدّيهم، ولا أقلّ نحن لا نعرف ملاك تطبيق الإمام الآية عليهم، هل هو كفرهم أو عدوانهم؟ فلا يستدلّ بالرواية ـ كما الآية ـ على ما نحن فيه.

ويعزز افتراض ممارسة الإمام للتطبيق هنا، أنه ورد في بعض المصادر السنية الرواية عينها عن الإمام الصادق، فقد قال السيوطي: «وأخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ، عن جعفر بن محمد، أنّه سئل عن قتال الديلم؟ فقال: قاتلوهم؛ فإنهم من الذي قال الله تعالى: قاتلوا الذين يلونكم من الكفار»[1].

الخبر السادس عشر: خبر أبي عمرو الزبيري، عن أبي عبد اللهعليه السلام، قال ـ في حديث طويل يبلغ عدّة صفحات، وبعد حديثه عن الجهاد والدعوة ـ: «.. وذلك أن جميع ما بين السماء والأرض لله عز وجل ولرسولهصلى الله عليه وآله، ولأتباعهما من المؤمنين من أهل هذه الصفة، فما كان من الدنيا في أيدي المشركين والكفار والظلمة والفجّار من أهل الخلاف لرسول اللهصلى الله عليه وآله والمولي عن طاعتهما مما كان في أيديهم ظلموا فيه المؤمنين من أهل هذه الصفات، وغلبوهم على ما أفاء الله على رسوله، فهو حقهم، أفاء الله عليهم وردّه إليهم، وإنما كان معنى الفيء كلّ ما صار إلى المشركين ثم رجع مما كان غلب عليه أو فيه.. وذلك أنه لا يكون مأذوناً له في القتال حتى يكون مظلوماً، ولا يكون مظلوماً حتى يكون مؤمناً، ولا يكون مؤمناً حتى يكون قائماً بشرائط الإيمان التي اشترط الله عز وجل على المؤمنين والمجاهدين، فإذا تكاملت فيه شرائط الله عز وجل كان مؤمناً، وإذا كان مؤمناً كان مظلوماً، وإذا كان مظلوماً كان مأذوناً له في الجهاد.. لكن المهاجرين ظلموا من جهتين:.. كسرى وقيصر ومن كان دونهم من قبائل العرب والعجم بما كان في أيديهم

(١) الدرّ المنثور ٣: ٢٩٣.

مما كان المؤمنون أحقّ به منهم..»[١].

وهذا الحديث:

أ ـ أما من الناحية السندية، فضعيف ببكر بن صالح[٢]، والزبيري[٣].

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فالخبر يركّز على مفهومين أساسيين، هما:

المفهوم الأوّل: إن المظلومية تنطلق من الإيمان، فالمؤمن مظلوم، وهي بذلك تلغي مفهوم المظلومية بوصفه عنواناً مستقلاً يعبر عن حالة اعتداء متعارفة، وليس أيّ إيمان، بل إيمان خاصّ.

المفهوم الثاني: إن سبب مظلومية المؤمنين أن مال الدنيا وما فيها لهم، فما في يد غيرهم لهم، فقد ظلموا بأخذ حقّهم، فلهم القتال لذلك. وبهذا يكون الجهاد الابتدائي وغيره جهاد دفاعياً لاستنقاذ الحقوق.

من هنا يسجّل على الرواية ملاحظات:

أوّلاً: إنّها تسقط وجوب الجهاد الابتدائي عن غير الصفوة من المؤمنين؛ لأنّ هؤلاء هم المظلومون الحقيقيون، لا غيرهم، وهذا مخالف للإجماع[٤].

وهذه الملاحظة وجيهة تظهر من الرواية، إلاّ إذا قيل: إن على الآخرين مساعدة المظلومين عبر أدلّة أخرى، ولاسيّما مع كونهم أهل بيت العصمة والطهارة.

ثانياً: إن ظاهر الحديث التسوية بين المشركين والكفار والمخالفين، وهو معلوم البطلان من الشرع، مضافاً إلى أنّ معناه أن الطرف الآخر استولى بالاعتداء على حقّ الأوّل، فلا يكون ابتدائياً[٥].

والجواب: إن الرواية تقرّر مبدأ الجهاد، ولا تتدخّل في التفاصيل، وهؤلاء جميعاً ـ طبق الراوية ـ يجب استرداد الحقّ منهم، أما متى وكيف؟ فهذا أمرٌ آخر، فليس في الرواية مخالفٌ للمعلوم من

---

(١) الكافي ٥: ١٣ ـ ١٩؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢٧ ـ ١٣٤.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ٤: ٢٥١ ـ ٢٥٥؛ رقم: ١٨٥٦، ١٨٥٨.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٢٢: ٢٨٤ ـ ٢٨٥، رقم: ١٤٦٥٢، وتوصيف النجاشي له بأنّه من أصحابنا لا يعني سوى تشيّعه؛ فانظر: الفهرست: ٢٢٠.

(٤) جهاد الأمة: ١٩٣ ـ ١٩٤، ١٩٥.

(٥) المصدر نفسه: ١٩٤.

الشرع في المذهب الجعفري، هذا مضافاً إلى أن الرواية ظاهرة في تحويل الابتدائي إلى دفاعي، فكيف فهم وجود حالة اعتداء في البين؟!

ثالثاً: الحديث يقرّر أن الجهاد للصفوة لرد حقّها، مع أن الجهاد في الإسلام للدعوة، لا لإعادة المال، مضافاً إلى أن الأموال لا تؤخذ منهم دائماً، كما في حال الصلح، بل حتى لو أخذت لا تعطى للصفوة، بل توزع على غيرهم أيضاً، فهذه المفاهيم التي تقدّمها الرواية ليس لها نظير في باب الجهاد، مضافاً إلى ركاكة بعض تعابير وتراكيب الرواية لمن راجعها[١].

والحقّ أن الرواية ـ بعد ذلك، وبعد ضعفها السندي الشديد ـ لا يعتمد عليها.

إلى غيرها من الروايات التامّة سنداً والضعيفة، والتي لا دلالة لها إطلاقاً، مثل: خبر مسعدة بن صدقة: إنّ أبا دجانة الأنصاري اعتمّ يوم أحد بعمامة، وأرخى عذبة العمامة بين كتفيه حتى جعل يتبختر، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنّ هذه لمشية يبغضها الله عز جل إلاّ عند القتال في سبيل الله»[٢].

وخبر أبي بصير، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «من قتل في سبيل الله لم يعرّفه الله شيئاً من سيئاته»[٣].

وخبر زيد بن علي (الضعيف سنداً بعبد الله بن المنبّه)، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «للشهيد سبع خصال من الله: أوّل قطرة من دمه مغفور له كل ذنب و..»[٤].

وخبر عثمان بن مظعون، قال: قلت لرسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ نفسي تحدّثني بالسياحة وأن ألحق بالجبال، فقال: «يا عثمان، لا تفعل؛ فإنّ سياحة أمتي الغزو والجهاد»[٥].

وخبر الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون، قال: «والجهاد واجب مع الإمام العادل (العدل)»[٦]، فهو في مقام بيان أصل وجوب الجهاد، وشرط ذلك بالإمام العادل،

---

(١) المصدر نفسه: ١٩٤، ١٩٥.

(٢) تفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٥ ـ ١٦، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب١، ح١٧.

(٣) المصدر نفسه: ١٦، ح١٩.

(٤) المصدر نفسه، ح٢٠.

(٥) المصدر نفسه: ١٧، ح٢٢.

(٦) المصدر نفسه: ١٨، ح٢٤.

وليس في مقام بيان أنواع الجهاد وأقسامه، فما ذكره السيد محسن الخرازي هنا من أنّ شرطه بالامام العادل كاشف عن كونه ابتدائيّاً[١]، غير دقيق، وقد تقدّم ذلك.

وخبر إسماعيل بن مسلم السكوني، عن الصادق جعفر بن محمدعليه السلام، عن أبيه، قال: قال رسول اللهصلى الله عليه وآله: «خيول الغزاة خيولهم في الجنة»[٢].

وخبر عقاب الأعمال للصدوق، عن رسول اللهصلى الله عليه وآله: «..ومن خرج في سبيل الله مجاهداً فله بكلّ خطوةٍ سبعمائة ألف حسنة، ويمحى عنه سبعمائة ألف سيئة، ويرفع له سبعمائة ألف درجة، وكان في ضمان الله بأي حتفٍ مات كان شهيداً، وإن رجع رجع مغفوراً له، مستجاباً دعاؤه»[٣].

وخبر منصور بن حازم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أيّ الأعمال أفضل؟ قال: «الصلاة لوقتها، وبرّ الوالدين، والجهاد في سبيل الله»[٤].

وخبر زينب بن علي، عن فاطمةعليها السلام في خطبتها، أنها قالت: «فرض الله الإيمان تطهيراً من الشرك.. والجهاد عزاً للإسلام..»[٥]، حيث أقصاه ـ لو تمّت هذه الخطبة المشهورة سنداً ـ ربط مفهوم الجهاد بالعزّ ممّا قد يتصوّر معه ارتباطه بالجهاد الابتدائي، إلا أنّ هذا الربط متحقّق في الجهاد الدفاعي، فهو مظهر من مظاهر العزّ، ولا إطلاق في الحديث هنا؛ لعدم كونه في مقام البيان من هذه الناحية، فلا يُستدل به على المطلوب، وقد سبق أن تحدّثنا عن هذا الأمر. ومثل هذا الخبر خبرُ أنس بن مالك[٦]، وخبر زرارة[٧].

نتائج الاستناد في الجهاد الابتدائي إلى السنّة الشريفة

تبيّن من خلال البحث المتقدّم وتتبع نصوص السنّة الشريفة أنّه لم يسلم خبر ـ سنداً ودلالةً معاً ـ منها، سوى الحديث الأوّل من المجموعة الأولى، وفقاً لنظريّات علماء أهل السنّة، وأنّ من

---

(١) كتاب الجهاد: ١٢.

(٢) تفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب١، ح٢٦.

(٣) المصدر نفسه: ١٩ ح٢٧.

(٤) المصدر نفسه، ح٢٨.

(٥) المصدر نفسه ١: ٢٢، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، باب١، ح٢٢.

(٦) المصدر نفسه: ٢٢ ـ ٢٣، ح٢٣.

(٧) المصدر نفسه: ٢٦، ح٣٢.

بين حوالي ست وثلاثين رواية ـ غير الحديث المذكور ـ كان التام سنداً لا يتجاوز على أحسن حال ثماني روايات، لا دلالة فيها إطلاقاً، فيما التام دلالةً على أقصى تقدير أربع إلى خمس روايات ضعيفة السند جداً، وفيها مضعّفون، فلا تواتر في المقام بعد حال الروايات سنداً ودلالةً، فالخبر الرئيس هو الحديث الأول المعروف في المجموعة الأولى، وقد ذكرنا أنّه لا دليل يثبت تأسيسه لقاعدة عامّة تأبيدية، وإنّما لسانه لسان خصوصيّة النبي وزمانه.

وبهذا يظهر أنّه لم يثبت على مستوى السنّة الشريفة أيّ دليل معتبر على شرعية الجهاد الابتدائي الدعوي، فيما يبقى منها السنّة النبوية الفعلية، وهي حروبه وتجربته العسكريةﷺ، وهو ما سوف نبحثه قريباً بعون الله تعالى.

٣ ـ مرجعيّة السيرة الإسلاميّة في شرعنة الجهاد الدعوي

يُقصد بالسيرة الإسلامية هنا سيرة النبيّﷺ والمسلمين الأوائل في مجاهدة الكافرين، فإنّ مراجعة حروب النبيّﷺ تؤكد ابتدائيّة القتال، وذلك مثل:

أ ـ معركة بدر الكبرى، حيث هجم المسلمون فيها على المشركين، وهم الذين فتحوا النار على قوافل قريش في طريقها بين مكّة والشام.

ب ـ معركة خيبر، حيث هجم المسلمون فيها على حصون اليهود البعيدة جداً عن معاقل المسلمين في شمال المدينة المنورة، ولم يشنّ اليهود فيها أيّ هجوم على ديار المسلمين وأراضيهم، حتى يدافع المسلمون عن أنفسهم.

ج ـ معركة مؤتة، حيث جهّز المسلمون فيها الجيش، واتجهوا شمال الجزيرة العربية، والأمر عينه يجري في بعث أسامة بن زيد[١].

د ـ غزوة المُرَيسيع أو بني المصطلق، حيث أغار النبيﷺ فيها على بني المصطلق، وهم غارّون، أي غافلون[٢]، وهو ما لا ينسجم مع دفاعيّة الجهاد كما هو واضح.

وبعبارة شاملة: إنّ تمام حروب النبيّﷺ ـ ما عدا واقعتي أُحُد والخندق، اللتين كان

---

(١) الآصفي، الجهاد: ٣٠ ـ ٣١.

(٢) انظر حول الغزوات أيضاً: ردود على أباطيل وشبهات حول الجهاد: ١٣٢ ـ ١٣٤.

النبيّ صلى الله عليه وآله يدافع فيهما عن المدينة ـ كانت ابتدائيةً[١].

أمّا ما بعد العصر النبويّ، فسيرة المسلمين كانت قائمة على الابتداء بشكل أوضح من سيرة النبيّ نفسه، وهذا ما يشكّل دليلاً جلياًّ على شرعيّة ذلك، ولا سيّما مع سكوت أهل البيت النبويّ وعامّة الصحابة عما سُمّي بعد ذلك بالفتوحات الإسلاميّة.

والبحث في دليل السيرة وما يرتبط به يكون على مراحل:

المرحلة الأولى: وقفات مع دليل السيرة الإسلاميّة

إلاّ أنّ الاستدلال بالسيرة الإسلاميّة يواجه عدّة مشاكل؛ وذلك:

أوّلاً: قد وقع خلط كبير في تحليل مسألة الجهاد في السيرة النبوية، فقد تصوّر بعض الفقهاء والباحثين ـ وكما أشرنا سابقاً ـ أنّ الجهاد الدفاعي هو التلبّس الفعلي بدفع المهاجم حالاً، ممّا جعلهم يتصوّرون أنّ العدو في حالة هجوم والمسلمين عمليّاً في حالة دفعه عن احتلال أراضيهم أو إبادة شعبهم أو إفناء دينهم، والحال أنّ أحداً من أهل العرف والعقلاء والمقنّنين في العالم لا يفهم هذا المعنى المحدود للدفاع، فالجهاد المبادر إليه ضدّ من يحتلّ الأرض لا يُسمّى ابتدائيّاً وإن كان بدء إطلاق النار فيه من طرف المسلمين المحتلّة أراضيهم، بل هو دفاع عن المسلمين، كما هي الحال اليوم في فلسطين المحتلّة، ولا يُقال: إنّ هذا الجهاد ابتدائي للدعوة، أو أنه بملاك الكفر، بل هو دفاعي بملاك رفع العدوان وتحرير الأرض والإنسان.

وهذا الفهم الخاطئ لمفهوم الابتداء والدفاع في الحرب أوقع بعضهم في أخطاء؛ فمعركة بدر الكبرى كانت حرباً دفاعيّة[٢]، يدافع فيها المسلمون ضدّ ظُلم قريش لصالح حقهم في أموالهم وأراضيهم وعودتهم إلى ديارهم، فهل يقال: إنّ حروب الفرنسيين ضدّ الاحتلال الألماني في

---

(١) جهاد الأمّة: ٢٠٠.

(٢) يشكّك ابن قرناس في صحّة الحادثة المرويّة في التاريخ الإسلامي عن هجوم المسلمين على قافلة المشركين، الأمر الذي تسبّب بحرب بدر، ويقول بأنّ قريشاً كان لها رحلتان: الأولى في الصيف إلى الشام؛ والثانية في الشتاء إلى اليمن، ومعركة بدر وقعت في شهر رمضان من العام الثاني للهجرة، وهو الموافق لشهر مارس/ آذار من عام ٦٢٤م، وهو تاريخ لا يتطابق مع تاريخ الرحلة المعهودة إلى الشام، فانظر له: الحديث والقرآن: ١١٩ ـ ١٢٠.

الحرب العالمية الثانية كانت ابتدائيةً، حتى لو انطلق المحارب من خارج أراضي بلاده التي طُرد منها ليدير المعركة ضدّ المحتلّ؟! وآيات القرآن واضحة الدلالة على الموضوع. والغريب أنّ بعض المعاصرين التفت إلى موضوع غزوة بدر لكنه أصرّ على أنّ الوضع الفعلي حال الحرب هو الذي يحدّد مقولة الدفاعيّة، مبتعداً عن تحليل السياق السياسي والاجتماعي الذي أحاط معركة بدر، معتبراً إياه مجرّد تحليلات[1].

وهكذا الحال في معركة خيبر، فإنّ سببها ما فعله اليهود ـ من بني النضير وغيرهم ـ من الخيانة ونقض العهد والانضمام إلى عدوّ المسلمين ومناصرته في حرب الأحزاب، فهل يقال: إنّ النبي لو حارب هذه المجموعة، التي كادت تقضي على دولته برمّتها في معركة الأحزاب، كانت حربه لها ابتدائية أم دفاعاً عن كيان الدولة وأمنها؟!

وإلى ذلك نضيف معركة مؤتة، حيث اعتُدي قبلها على دعاة المسلمين في أطراف الشام فقُتلوا، وقتل سفير الرسولﷺ، أليس هذا السياق السياسي مبرراً للردّ؛ للحدّ من هذه الاعتداءات التي تخرق الاتفاقات المدوّنة وغيرها، وتمنع الأمن على أطراف البلاد؟

كيف يمكن أن يكون تجهيز جيش أسامة ابتدائياً، والشواهد التاريخية تؤكّد ـ حتى باعتراف الطرف الآخر ـ أن جيش الكفار كان يستعدّ لضرب المسلمين في تبوك وغيرها؟!

وكذا الحال في غزوة بني المصطلق، حيث تذكر النصوص التاريخيّة أنّ النبي أحيط علماً بتخطيط الكافرين للهجوم، فاستبقهم إلى ذلك.

وحتى لو لم يقم دليل قاطع على هذه المعلومات الواردة في مصادر التاريخ، فهي لا أقلّ تجعل الأمر محتملاً، ومعه لو لم نستدلّ بهذه الحروب على دفاعيّة الجهاد إلا أنّه مع وجود هذه المعلومات التاريخيّة لا يمكن الاستدلال بها على ابتدائيّته.

إذن، ليس المهم في الابتدائية التي تقابل الدفاعيّة هو من يطلق النار أولاً؟ وإنّما من يخطّط ـ أولاً ـ لفتح صراع، ويحمل نوايا ضدّ الطرف الآخر؛ لهذا تعدّ الضربات الاستباقية للعدوّ شكلاً من أشكال الدفاع أحياناً.

ثانياً: إنّ السيرة دليلٌ لبّي لا إطلاق فيه؛ لهذا يقتصر فيه على القدر المتيقّن، والمقدار المتيقّن

(١) الآصفي، الجهاد: ٣١ ـ ٣٢.

منها هو الجهاد الدفاعي، أمّا الابتدائي فمشكوك، فلا يستند إليها لإثباته[١].

وقد أورد على هذا الكلام بأنّنا لا نشكّ في ابتدائية حروب النبيﷺ، ومعه فلماذا نفترض أن الجهاد الابتدائي يندرج ضمن المشكوك، بل هو مندرجٌ ضمن القدر المتيقّن من السيرة[٢].

وهذا الإيراد في محلّه لمن رأى أنّ شواهد التاريخ تؤكّد له الابتدائية، فالمناقشة معه ليست في لبيّة دليل السيرة، بل ـ قبل ذلك ـ في نفس تفسير ظواهر الحروب النبويّة، وقد بيّنا أنّ حروب النبيﷺ كانت دفاعيةً في الغالب، وقد أقرّ بذلك بعض العلماء الكبار، مثل: صاحب تفسير المنار ـ وغيره ممّن أشرنا إليهم سابقاً ـ الذي اعتقد بأنّ حروب النبي كلّها كانت دفاعيةً[٣].

لُبيّة دليل السيرة واحتمالات تاريخيّة في التفكير بالفتوحات بعد العصر النبويّ

ثالثاً: إن السيرة دليلٌ لبي، ومعه لو سلّمنا بأنّ حروب النبيّﷺ والصدر الأوّل من المسلمين كانت حروباً ابتدائية فنحن نحتمل احتمالاً معقولاً أن تكون شرعيّة الجهاد الابتدائي الذي قاموا به منطلقةً من أحد عاملين أو مجموعهما:

١ ـ السياسة التوسّعية التي كانت مهيمنةً على أيّة دولة ذات مشروع في تلك الفترة تجعل هذا النوع من الحروب متعارفاً، تماماً كما قيل في ظاهرة الاسترقاق، حيث كان عُرفاً سائداً في الحروب آنذاك فجاء الإسلام وأمضى هذا العرف على قانون المعاملة بالمثل، فاحتمال إعمال النبيﷺ هذه السياسة ـ كونُها عرفاً سائداً من الأعراف الدولية آنذاك ـ واردٌ.

٢ ـ وهو الأهمّ؛ إذ ثمّة احتمال وجيه أيضاً في أن يكون تشريع الجهاد الابتدائي تلك الفترة راجعاً إلى أنّ الديانة الإسلامية كانت ديانة فتية صغيرة في منطقة لا تمثل عصب الحياة في العالم، وحيث أريد لهذا الدين أن ينتشر، ولا تسمح الدول الأخرى بنشره، وحتى لا يموت في مهده، وبخاصّة بسبب ضعف الموارد الاقتصاديّة في تلك المنطقة، اتخذت سياسة التوسّع العسكري؛ لتحقيق التكوين الأوّلي المحمي للدولة الإسلامية بحيث يؤمن عليها، **فمرحلة الانطلاق لتكوين أمّة قد تستدعي سياسةً تختلف عن مرحلة التبلور والاستقرار**، فلعلّ سياسة التوسّع

---

(١) المصدر نفسه: ٣١.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) تفسير المنار ٤: ٦٢.

انطلقت من هذه الناحية، ولا سيّما بعد ضمّ عدم وجود حريّات دينية آنذاك تسمح بنشر الإسلام دون ممارسة القوّة على الدولة الأخرى.

بل يحتمل بعضُ الباحثين أنّ سبب اتخاذ أبي بكر لسياسة الفتوحات هي حاجته لاستقرار الدولة المركزيّة؛ لأنّه إذا لم يقم بذلك فإنّ الفتن والصراعات بين العرب كانت سوف تشتدّ على إثر ما سمّي بحروب الردّة أو منع الزكاة أو غير ذلك، فأقدم أبو بكر على أمرٍ من هذا النوع بهدف إشغال العرب بالفتوحات؛ كونها تنسجم مع الطبع العربي القبلي في الحرب المتواصلة والعيش عليها، وإنهاء حالة التوتر القائمة بعد استلامه السلطة والتي كان من شأن استمرارها زوال المجتمع الإسلامي الفتيّ[1]. **ولعل ما يعزّز قوله ـ ولو وقع في سياقٍ لاحق ـ هو ما ذكره المؤرّخون من نصائح وجّهت لعثمان بن عفان في فترة خلافته**: «فقال له عبد الله بن عامر: رأيي لك يا أمير المؤمنين أن تأمرهم بجهادٍ يُشغلهم عنك وأن تجمرهم في المغازي حتى يذلّوا لك، فلا يكون همّة أحدهم إلا نفسه وما هو فيه من دبرة دابته وقمل فروه»[2]. مما يدلّ على أنّ فكرة أنّ الجهاد مادّة إشغال وإلهاء للجمهور كانت قائمة في ذلك العصر.

ولعلّ ما يعزّز مثل هذه الاحتمالات ما مال إليه بعض المستشرقين من أنّ الجزيرة العربية كانت تشهد قبيل ظهور الإسلام ظاهرة تصحّر، وأن هذه الظاهرة هي التي دفعت المسلمين للتفكير في الفتوحات خارج نطاق جزيرة العرب، فإذا صحّ هذا التحليل، الذي بُني على النظرية الجغرافية حول الجزيرة العربية، والتي طرحها العالم هوغو فنكلير، واستفاد منها المستشرق الإيطالي ليوني كاتياني، في تفسير ظهور الإسلام ـ بصرف النظر عن صحّة مقولاته ـ فإنّ احتمال الضرورات الزمنية يمكن أن يكون قوياً لصالح التفسير التاريخي لظاهرة الفتوحات دون التفسير النصّي الديني الصرف.

والذي يدفعنا لمثل هذه الفرضيات، التي لا دليل حاسماً عليها، وإنّما هي احتمال منطقي يمكن فرضه، أنّنا نتعامل مع أفعال تارةً؛ ومع سكوت عن أفعال تارةً أخرى، والفعل مفتوح على احتمالات، وإذا كان أحدها هو المنصرف لأذهاننا فلأنّ الثقافة الفقهية السائدة قد أنست به؛ نتيجة اشتهار القول بالجهاد الابتدائي، وإلا فلا دافع لتلك الاحتمالات إلا بإقامة الدليل على

---

(١) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ١: ١٧٦.

(٢) تاريخ الطبري ٣: ٣٧٣؛ وتجارب الأمم ١: ٤٢٩؛ والمنتظم في تاريخ الأمم والملوك ٥: ٤٤.

نفي جميعها، كي يتعيّن تفسير الفعل أو السكوت عنه بفريضة الجهاد الابتدائي بالعنوان الأوّلي.

وبناء على هذا كلّه، وبرغم أنّه لا برهان قاطعاً لدينا عن هذه الصورة، لكنها ذات احتمال معقول، وحيث لا يفسّر العملُ نفسَه، بل هو دليل صامت، يبقى دليل السيرة هنا مشوباً بشيء من الإجمال، مما يُعجزنا عن الاستناد إليه.

المرحلة الثانية: رسائل الرسول إلى الملوك والزعماء، أنواعها بياناتها وتقويم معطياتها

تشكّل رسائل الرسولﷺ التي أرسلها في النصف الثاني من العقد الهجري الأوّل إلى الملوك والزعماء في الجزيرة العربية وخارجها مستنداً لإثبات ذهنيّة التوسّع في الإسلام؛ وذلك أنّ هذه الرسائل والمكاتيب كانت قد احتوت على الربط بين الإسلام والسلامة، «أسلم تسلم»، وهذا معناه أنّ الرسولﷺ كان يعلن الحرب على الكافرين عندما لا يسلمون، وأنّهم إذا لم يسلموا فسوف يكون السيف هو الحَكَم بينه وبينهم؛ نشراً للحق وتقويةً للدين.

ظاهرة الكتب النبوية تستدعي رصدها، وبدراستنا لها وجدناها على أنواع:

أ. رسائل الدعوة و "أسلم تسلم"، شرح وتحليل

الأوّل: الرسائل والكتب التي لم تحوِ أكثر من الدعوة إلى الإسلام، وأنّه إذا أسلم هذا الزعيم أو ذاك فقد سلم، نذكر على سبيل المثال:

أ ـ كتابهﷺ إلى كسرى ملك الفرس، حيث جاء فيه: «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى كسرى عظيم الفرس، سلام على من اتبع الهدى وآمن بالله ورسوله، وشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلى الناس كافة، لينذر من كان حيّاً، أسلم تسلم، فإن أبيت فعليك إثم المجوس»[1].

ب ـ كتابهﷺ إلى المقوقس عظيم القبط: «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد بن عبد الله إلى المقوقس عظيم القبط، سلام على من اتبع الهدى، أمّا بعد فإنّي أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم، يؤتك الله أجرك مرّتين، فإن تولّيت فإنّما عليك إثم القبط، ويا أهل الكتاب تعالوا إلى

---

(١) انظر: تاريخ الطبري ٢: ٢٩٥؛ والبداية والنهاية ٦: ٣٣٨؛ والمبسوط ٨: ١٢٣.

كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولّوا فقولوا اشهدوا بأنّا مسلمون»[١].

ج ـ كتابه صلى الله عليه وآله إلى قيصر ملك الروم: «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد بن عبد الله ورسوله، إلى هرقل عظيم الروم، سلام على من اتبع الهدى، أمّا بعد، فإنّي أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم، وأسلم يؤتك الله أجرك مرّتين، فإن تولّيت فإنّما عليك إثم الأريسين (الأريسيين)، ويا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولّوا فقولوا اشهدوا بأنّا مسلمون»[٢].

د ـ كتابه صلى الله عليه وآله إلى النجاشي الأوّل: «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى النجاشي الأصحم ملك الحبشة، سلام عليك، فإني أحمد إليك الله الملك القدوس المؤمن المهيمن، وأشهد أنّ عيسى ابن مريم روح الله وكلمته ألقاها إلى مريم البتول الطيبة الحصينة، فحملت بعيسى، فخلقه من روحه ونفخه كما خلق آدم بيده ونفخه، وإنّي أدعوك إلى الله وحده لا شريك له، والموالاة على طاعته، وأن تتّبعني فتؤمن بي وبالذي جاءني؛ فإني رسول الله، وقد بعثت إليكم ابن عمّي جعفراً ومعه نفر من المسلمين، فإذا جاؤوك فأقرّ، ودع التجبّر، وإني أدعوك وجنودك إلى الله عز وجل، وقد بلّغت ونصحت، فاقبلوا، والسلام على من اتبع الهدى»[٣].

هـ ـ كتابه صلى الله عليه وآله إلى النجاشي الثاني: «هذا كتاب من النبي إلى النجاشي عظيم الحبشة، سلام على من اتبع الهدى وآمن بالله ورسوله، وشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً، وأنّ محمداً عبده ورسوله، وأدعوك بدعاية الله، فإني (أنا) رسوله، فأسلم تسلم، يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولّوا فقولوا اشهدوا بأنّا مسلمون، فإن أبيت فعليك إثم النصارى من قومك»[٤].

---

(١) انظر: السيرة الحلبية ٣: ٢٩٥ ـ ٢٩٦؛ وأعيان الشيعة ١: ٢٤٤.

(٢) انظر: مسند أحمد ١: ٢٦٣؛ وصحيح البخاري ١: ٦، و٥: ١٦٩؛ وصحيح مسلم ٥: ١٦٥ـ ١٦٦؛ والذهبي، تاريخ الإسلام ٢: ٥٠٤.

(٣) انظر: تاريخ الطبري ٢: ٢٩٤؛ وسبل الهدى والرشاد ٢: ٣٩٤.

(٤) انظر: سيرة ابن إسحاق ٤: ٢١٠؛ والبداية والنهاية ٣: ١٠٤.

ومثل هذه الكتب كتبهﷺ إلى ابن أبي شمر[١]، وبكر بن وائل[٢]، وإلى الهرمزان عامل كسرى[٣].

هذا النوع من الكتب لا يفيد في إثبات شيء هنا؛ لأنّها كتب دعوة إلى الإسلام، وليس فيها أيّ حديث عن الحرب أو الجزية أو غير ذلك، ويعزز هذا الأمر بكتاب النبي إلى النجاشيّ الأوّل عظيم الحبشة، فإنّ هذا الكتاب قد أرسله النبي قبل الهجرة، بحيث لا يوجد أيّ احتمال في أن يكون الهدف منه شيئاً آخر غير الجانب الدعوي؛ لعدم الإذن بالقتال في ذلك الحين، أي عند هجرة جعفر بن أبي طالب وأصحابه إلى الحبشة، مع بُعد احتمال أن يكون مراده السلامة فيما بعد ـ أي بعد أكثر من عشر سنين ـ حين سنصبح أقوياء.

وأمّا جملة «أسلم تسلم» الواردة في هذه الكتب، فلا دلالة واضحة فيها على السلامة الدنيوية من الحرب والقتل، بحيث يهدّد النبي بشنّ الحرب على تقدير عدم الإسلام، فكيف كان يمكن للنبيّ أن يرسل رسائل بهذه القوّة بعد الهجرة إلى كلّ هذه الدول ويهدّدها بأنّه سوف يشنّ حروباً عليها لو لم تسلم؟! وهل كان بمقدوره ذلك حقاً؟! ولو أراد ذلك فلماذا لم يرسل الكتب بالتدريج حيث يمكنه خوض مثل هذه الحروب؟ علماً أنّ هناك خلافاً بين المؤرّخين في تاريخ إرسال هذه الكتب؛ فعلى قولٍ: إنّ ذلك كان في السنة السادسة للهجرة؛ وعلى قول آخر: إنّه كان في السنة السابعة؛ وعلى قول: إنّه كان بعد الحديبيّة[٤]، وهذه الفترات لا تصلح لأن يهدّد النبيّ فيها بالحروب مع دول عظمى على مختلف أطراف العالم، بل لو وقع ذلك بعد صلح الحديبية لكان الأنسب ـ بحسب السياسة العامّة التي انتهجها المسلمون آنذاك في فترة الصلح ـ أن يكون الهدف دعوياً فقط، وليس فيه جانب عسكري.

والذي يهوّن الخطب أنّ هذه الجملة تعني ـ في المقدار المؤكّد من دلالتها ـ أنّك بالإسلام تسلم من النار وغضب العزيز الجبار، وإن لم تفعل ذلك فسوف تتحمّل عصيان قومك؛ لأنك لم تدعهم إلى الدين، ولم تسمح لهم بذلك.

(١) السيرة الحلبية ٣: ٣٠٤.

(٢) الطبقات الكبرى ١: ٢٨١؛ وأسد الغابة ٤: ٣٤٤.

(٣) الإصابة ٦: ٤٤٨.

(٤) انظر: مكاتيب الرسول ١: ٣٠ـ ٣١.

والذي وضع في المخيلة الإسلامية هذه الصورة العكسية عن هذا المعنى هو تصوّر أنّ هذه الكتب هي كتب فتوحات، مع أنّه لا دليل على ذلك من ظاهر اللفظ، وليس هناك إطلاق في هذا النص كما هو واضح.

ولا يستهان بقيمة هذه الكتب على المستوى الدعوي، فقد تركت بعض التأثير على هؤلاء الزعماء وشعوبهم، فبعضهم لم يستجب، مثل: كسرى، لكنّ بعضهم الآخر استجاب ـ ولو بشكل جزئي ـ حسب ما تورده المصادر التاريخية، حيث أسلم ضغاطر أسقف الروم علناً بعد قراءته لهذا الكتاب، وكان من تعليقات المقوقس بعض ما فيه إنصاف للنبي وتأثر إيجابي بدعوته، وقد استجاب المنذر ملك ساوى للكتاب وأسلم، وكذلك ملوك حمير ونجران، وبعض عمّال فارس في البحرين، وغير ذلك من التأثير[1].

إذن، فهذا النوع من الرسائل غير واضح في دلالة نصّه على البعد العسكري في القضيّة، وكذلك بحسب سياقه التاريخي والعقلاني.

ب ـ الرسائل المتضمّنة للتهديد أو الجزية أو نحو ذلك، فهم وتقويم

الثاني: الرسائل والكتب التي احتوت حديثاً عن الحرب أو الجزية أو الذمّة أو الأمان، وهي عديدة، نذكر منها:

أ ـ كتابه إلى كسرى بن هرمزد، بحسب بعض المصادر، وقد جاء كالتالي: «من محمد رسول الله إلى كسرى بن هرمزد، أما بعد، فأسلم تسلم، وإلا فأْذَن بحرب من الله ورسوله، والسلام على من اتبع الهدى»[2].

ب ـ كتابه إلى كسرى عظيم فارس أيضاً: «من محمد رسول الله إلى كسرى عظيم فارس أن أسلم تسلم، من شهد شهادتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فله ذمّة الله وذمة رسوله»[3].

ج ـ رسالته إلى المقوقس صاحب مصر ـ حسب نقل الواقدي (٢٠٧هـ) ـ: «بسم الله الرحمن الرحيم، من عند رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ إلى صاحب مصر. أما بعد، فإنّ الله أرسلني

(١) انظر: المصدر نفسه ١: ٣٣ ـ ٣٤.

(٢) مناقب آل أبي طالب ١: ٧٠.

(٣) تاريخ بغداد ١: ١٤٢؛ وكنز العمال ٤: ٤٣٨.

رسولاً وأنزل عليّ كتاباً قرآناً مبيناً، وأمرني بالإنذار والإعذار ومقاتلة الكفار، حتى يدينوا بديني ويدخل الناس فيه، وقد دعوتك إلى الإقرار بوحدانية الله تعالى، فإن أنت فعلت سعدت، وإن أنت أبيت شقيت. والسلام»[١].

وقد تناقش هذه الرسائل بأنّ الرسالة التي أرسلت إلى كسرى عظيم الفرس نقلت في أغلب المصادر التاريخية بالشكل الذي نقلناه سابقاً خاليةً من الجزية والذمّة وما أشبه ذلك، وقد تفرّد الخطيب البغدادي تارةً؛ وابن شهرآشوب أخرى، بنقل هذا النص، وفي المصدرين يوجد إرسال؛ فلا سند في مناقب ابن شهرآشوب (٥٨٨هـ)، وفي سند الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ) إرسال في آخره عن بعض المشيخة، فتتعيّن الرواية الأشهر في مثل هذه الحال؛ لاستبعاد أن يكون النبي قد أرسل رسالة تهديد إلى كسرى؛ وسبب ذلك أنّ هذه الرسالة إما بعثت قبل نزول آية الجزية في العام التاسع من الهجرة أو بعد ذلك، فإذا أخذنا بالاحتمال الأوّل كان بعيداً؛ لأن ظروف النبيﷺ لم تكن تسمح بوضع من هذا القبيل في أن يهدّد إمبراطوريات، مثل: الفرس، والروم، وغيرهما، وأمّا إذا اخترنا الاحتمال الثاني فهو وإن كان ممكناً إلا أنّ المذكور في التاريخ أنّ ملك الفرس توفي قبل العام التاسع من الهجرة، فهذه النصوص يشوبها التباس، كما ألمح إلى هذا الأمر العلامة المتتبّع في هذا المجال الشيخ علي الأحمدي الميانجي، الذي علّق أيضاً على ما ذكره بعضهم، مثل: السيد ابن طاووس (٦٦٤هـ)، بأنّ عادة النبي جرت على الدعوة إلى الإسلام، فإن أَبَوْا طالبهم بالجزية في رسائله للملوك، بأنّ مثل هذه الرسائل لم تصل إلينا[٢].

كما أنّ الرسالة إلى مقوقس مصر التي نقلها الواقدي ـ مع مخالفتها لسائر الرسائل المنقولة ـ غير تامّة السند؛ لأنّها منقولة عن أبي إسحاق صاحب المغازي، ولم يذكر السند منه إلى الحادثة؛ مضافاً لضعف سند الواقدي بإهمال عبد الواحد بن عوف؛ إذ لم يذكره أحد في مصادر الرجال، لا الشيعية ولا السنيّة.

حقائق ثلاث وتفاسير ثلاثة في رسائل النبيّ ومكاتيبه

لكن الحقّ أنّ الدراسة الموضوعية المستوعبة تضعنا أمام ثلاث حقائق تاريخية:

---

(١) الواقدي، فتوح الشام ٢: ٣٩ ـ ٤٠.

(٢) مكاتيب الرسول ١: ٩٧، ١١٤.

الحقيقة الأولى: إنّ التتبع في كتب التاريخ والحديث والسيرة يفضي إلى العثور على عدد من الرسائل النبوية الواضحة في أنّه لو لم يسلموا لحقتهم الجزية أو فليأذنوا بالحرب القادمة عليهم، مثل: رسالته إلى كل من: أهل عمان، وملك اليمامة، والمنذر بن ساوى، ورفاعة بن زيد الجذامي، وجيفر وعبد ابني الجلندي، ويحنة بن رؤبة وسروات أهل ايلة، وأسقف نجران، وزمل بن عمرو بن عذرة، وأشباههم.

والذي لاحظته من تتبّع الرسائل ومطالعتها رسالةً رسالةً أن هذا الجوّ كان موجوداً في رسائل النبي إلى أهل الجزيرة العربية وأطرافها من القبائل والتجمّعات الصغيرة، أمّا الملوك في الحبشة ومصر والروم والفرس وغير ذلك فلم تحوِ الرسائل الموجّهة إليهم مثل هذا اللون من الخطاب.

الحقيقة الثانية: إنّ رسائل النبيصَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ إلى الملوك والزعماء خارج الجزيرة العربية لا تحوي خطاباً من هذا النوع، بل هي رسائل دعوية بامتياز.

الحقيقة الثالثة: إنّ بعض الرسائل الموجّهة إلى داخل الجزيرة العربية لم تكن تحوي أيضاً هذا اللون من الخطاب، وهي كثيرة، بل كان خطابها يشبه خطاب تلك الرسائل الموجّهة للملوك الكبار.

أمام هذه المعطيات الثلاثة نقدّم تفسيرات لها، أهمّها:

التفسير الأوّل: أن يكون الأصل هو وجوب الجهاد الدعوي، لكن لم تحوِ رسائل النبي للملوك ولبعض الزعماء الداخليين مثل هذا الخطاب؛ لمصالح وقتية.

التفسير الثاني: أن يكون الجهاد الدعوي مشروعاً، وليس بواجب، ويكون أمره بيد الحاكم، والنبيصَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ رأى ضرورة ممارسة الخطاب الجهادي الدعوي مع بعض الفئات دون بعض؛ بوصفه حاكماً للمجتمع الإسلامي.

التفسير الثالث: أن لا يكون هناك جهاد ابتدائي دعوي في الإسلام أساساً، وإنّما ضمّن النبيصَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ بعض رسائله هذا اللون من الخطاب لمصالح وقتيّة فرضتها الضرورات؛ لأنّه كان يريد بناء الدولة الإسلامية القادرة على الاستمرار؛ فقد علم أنّه لا يمكن بناء دولة مستقرّة في مناخ القبائل العربية المتناثرة، فلا بدّ من توحيد هذه القبائل في الجزيرة العربية كي تتكوّن منها دولة تقدر على الاستمرار، لهذا احتوت رسائله لبعض من في الداخل هذا اللون من التعاطي؛ تأميناً لبناء الدولة الفتيّة، ونحن نعرف أنّ العقل القبلي كان يوشك على الإطاحة بالدولة حتى

بعد كلّ هذه الفتوحات الإسلامية الكبرى التي حصلت في عهد الخلفاء الأوائل، وتناحر المسلمون في حروب قد يعود الكثير منها إلى النزعات القبلية مع الأسف الشديد، فإذا كانت هذه هي الحال بعد بناء الدولة الإسلامية العظمى فماذا كان سيكون عليه الوضع لو أنّ النبي ترك المدينة المنوّرة فقط وبقعاً متناثرة من أجزاء الجزيرة العربية؟!

وهذا يعني أنّ العنوان الثانوي والضرورة الطارئة هي التي فرضت استخدام القوّة استثنائياً ضدّ هؤلاء، ونحن نعرف أنّ أكثرهم لم يحاربه النبيﷺ؛ لأنّه خضع له؛ فإما أسلم نتيجة هذه الرسائل؛ أو دفع الجزية وظلّ خاضعاً لنفوذ الدولة القويّة.

والذي حصل أنّ المسلمين من الصحابة تصوّروا أنّ الأصل في سنّة النبيّ وسيرته هو الحرب مع غير المسلم، فوسّعوا دائرة هذه التجربة النبوية، معتقدين أنّ المفترض هو هذا، وأستعير هنا تعبيراً استخدمه الشيخ محمد أبو زهرة (١٣٩٤هـ) عند حديثه عن العلاقات الدولية في الإسلام، حيث اعتبر أنّ المسلمين أخذوا مثل هذه المقولات من الواقع، ولم يأخذوها من النصوص[١]، وهذا يعني أنّهم التبس عليهم الأمر في تفسير التجربة النبويّة.

وأمام هذه الاحتمالات يصعب الجزم بترجيح احتمال على آخر؛ لأنّ علماء أصول الفقه يعتقدون بأنّ العمل دليل صامت، والفعل النبوي هنا غير واضح بالنسبة إلينا من حيث منطلقاته ودوافعه وحدود حركتهﷺ لو كتبت له الحياة الأطول، وبهذا لا يمكننا الاستناد إلى هذه التجربة النبوية للاستدلال بها على شرعية الجهاد الابتدائي بوصفه حكماً أولياً، لا حكوميّاً يرجع فيه للمصالح الزمنية، فضلاً عن أن تكون التجربة النبوية دليلاً على الوجوب.

المرحلة الثالثة: موقف أهل البيت من الفتوحات الإسلاميّة

ما تقدّم كان ـ كلّه ـ بصرف النظر عن الاعتقاد الشيعي بإمامة أهل البيت النبوي، وأمّا إذا أضفنا هذا الاعتقاد فهنا يطرح السؤال الآتي: ما هو موقف أهل البيت ـ بالمفهوم الإمامي لكلمة "أهل البيت" ـ من الفتوحات؟

وقبل الجواب لابدّ لنا من تحديد معنى "موقف أهل البيت" هنا، وذلك أنّنا لا نقصد موقفهم من كلّ السلوكيات والوقائع والأحداث التي وقعت أثناء الفتوحات في العصر الإسلامي

(١) محمد أبو زهرة، العلاقات الدوليّة في الإسلام: ٥١.

الأوّل، فنحن لا نبحث عن شرعيّة كلّ السلوكيّات التي وقعت، ولا نقصد هنا أيضاً شرعنة الفتوحات من دون إذن الإمام المنصوص ـ وفقاً للاعتقاد الإمامي ـ **بل نقصد خصوص موقف أهل البيت من أصل ظاهرة الفتوحات الإسلاميّة المنبثقة عن مبدأ الجهاد الابتدائي**، فهل كان أهل البيت موافقون على مبدأ الفتوحات الإسلاميّة من حيث كونها جهاداً ابتدائيّاً أو معارضون لها من هذه الناحية بالذات؟ **وإلا فالبحث هنا له وجهان:**

أ ـ هل كانوا موافقين على الفتوحات أو مشاركين فيها، بحيث يكشف ذلك عن موافقتهم على مبدأ الجهاد الابتدائي أو لا؟ وهذا هو مصبّ بحثنا هنا.

ب ـ بصرف النظر عن مسألة الجهاد الابتدائي وبعد فرض مشروعيّته أو وجوبه في أصل الشرع، يأتي السؤال: هل كان أهل البيت موافقين على الفتوحات التي قام بها الآخرون أو أنّهم رفضوها، لسببٍ أو لآخر، غير أنّ الجهاد الابتدائي غير مشروع؛ لفرض مشروعيّته؟ وهل صدرت هذه الفتوحات عن إذنهم أو رضاهم في لحظتها التاريخيّة أو لا؟ وهذا بحث آخر لكن ما سنذكره يمكنه أن يجيب عنه بشكلٍ ما.

وتأثير هذا الموضوع كبير، ليس في الفقه فقط، بل أيضاً في فهم علاقة أهل البيت بالخلفاء والسلطات القائمة، فقد يرى بعضٌ أنّنا لو قارنّا بين لسان أمثال الإمام جعفر الصادق وسلوكه في تبيين حدود العلاقة مع الخلفاء الأمويّين والعباسيّين، فنحن نجد لغة قطيعة كاملة، حتى أنّه يوجد ثمّة نهي عن المشاركة في حروبهم، وحتى في ثغورهم والمرابطة معهم، وفي كلّ شيء راجع لهم، في الوقت عينه الذي صدرت فيه تحفّظات على الثورة عليهم، في حين أنّ مراجعة مواقف ونصوص الأئمّة الأوائل في الصدر الإسلامي الأوّل، لا تعطينا توجيهات من هذا القبيل وبهذه الشدّة، ولهذا قد يبني بعضٌ على التمييز في مواقف أهل البيت بين الفترات الأولى ومطلع العصر الأموي، والفترات اللاحقة والعصر العباسي، وهو أمرٌ يحتاج لدراسة مستقلّة، ومن ثم قد يكون أهل البيت راضين ـ تاريخيّاً ـ عن بعض الفتوحات دون بعض، كما سنرى إلماحة لذلك من قبل مثل السيد الخوئي.

ولا بأس أن أشير هنا إلى ظهور انقسام بين جملة من باحثي الشيعة الإماميّة بالخصوص، في العصر الحديث، إزاء قضيّة موقف أهل البيت من الفتوحات، والذي يُلفت النظر أنّ بعضاً من

كلّ فريق، حاول أن يثبت مدّعاه ليجعله يصبّ في صالح أهل البيت، فالفريق الرافض لمشاركتهم اعتبر أنّ مشاركتهم لا تليق بكونهم الأئمّة، فكيف يكونون تحت إمرة غيرهم؟! حتى قيل بأنّ أدنى معرفة بأسس علم الكلام عند الإماميّة تجعل فكرة مشاركتهم في الفتوحات مع الخلفاء مستحيلة[١]، ولهذا حاول هؤلاء التقليل من شأن الفتوحات والتركيز على توصيفها بأنّها مجازر وغزوات لمصالح الدنيا، فكأنّه لم يثبت مشاركة أهل البيت أو مَنَع عن ثبوت مشاركتهم شيءٌ، فصارت الفتوحات مرفوضةً أو منقوصة، بينما بعضٌ من الفريق الآخر الذي انتصر أتباعه لمشاركة أهل البيت أو موافقتهم، صارت الفتوحات عنده فخراً، بل نسب إنجازات بعض الفتوحات إلى عليّ وأنصاره، مثل فتح إيران، وربما يكون ذلك ـ من حيث لا يشعر هؤلاء ـ لفضّ الحالة النفسيّة السلبيّة تجاه عمر بن الخطاب، وأنّه هو الذي جعل أهل فارس يسلمون، فكأنّ هذا ثقيلٌ على بعض الناس اليوم، وبخاصّة في إيران، فأُريد جعل الذي يفتح بلاد إيران عليّاً وأنصاره وهكذا. وإلى جانب ذلك حاول في الوقت عينه أنّ يقدّم براءة لعليّ إزاء الجرائم أو الأخطاء التي ارتكبت في الفتوحات.

وبهذا يظهر أنّنا في مثل هذه الموضوعات نجد أحياناً متكلّمين يشتغلون بالتاريخ، فيصنعون في الدرس التاريخي منطقاً لهم، أكثر من مؤرّخين يبحثون في أدوات البحث التاريخي ومنطقه الموضوعي بشكل حرفيّ ومهني عالٍ، مع الإقرار بجودة ما يقدّمونه من تفاصيل في كثير من الأحيان.

وعلى أيّة حال، توجد هنا فرضيّتان أساسيّتان، بل قولان (على صعيد السؤال الثاني المتقدّم):

أولاً: رفض أهل البيت للفتوحات، عرض وشواهد وتعليق

ترى وجهة النظر هذه أنّ أهل البيت النبوي لم يوافقوا على الفتوحات من حيث كونها

(١) يقول الشيخ علي الكوراني ـ أحد أبرز المنافحين عن فكرة مشاركة أهل البيت بالمعنى العام للمشاركة في الفتوحات وأذنهم بها ـ: «وبعد أن أنهيت هذا الفصل قدّمته إلى سماحة السيد الميلاني، وهو من جمهرة فقهائنا المتشدّدين في القول بأنّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يشارك في الفتوحات ولم يأذن بها، فتفضّل بكتابة تعليقات، وهي تحتاج إلى بحث لا يتّسع له المجال. وهي في إطار قوله دام ظلّه: المشاركة لا يقول بها أحد له إلمامٌ بعلم الكلام، والإذن لا دليل عليه!» (قراءة جديدة للفتوحات الإسلاميّة ١: ٤٦).

فتوحات، وعلى الأقلّ لا نملك دليلاً على إذنهم فيها، فضلاً عن أنّهم لم يوافقوا على الفتوحات في لحظتها التاريخيّة أو لا دليل على ذلك حتى لو كانوا يقولون بشرعيّة الجهاد الابتدائي واقعاً.

وقد مال إلى عدم ثبوت رضا أهل البيت عن الفتوحات جماعةٌ، مثل المحقّق الإصفهاني (١٣٦١هـ)، وظاهر السيد الخوئي (١٤١٣هـ)في موضعٍ[١]، وأنّه ربما كان لأهل البيت رأيٌ آخر.

لكن الميرزا فتّاح الشهيدي، قال: «غالب الفتوحات الإسلاميّة إنما صدر بدون الإذن من الإمام، فتأمّل جيّداً، فإنّه به حقيق»[٢]. ولعلّ حديثه عن الغالب؛ لثبوت الإذن في بعض الموارد عنده كتلك التي شارك فيها بعض أنصار عليّ أو نحو ذلك.

ويشهد على عدم رضا أهل البيت بالفتوحات ـ على الوجهين ـ مضافاً إلى الشكّ في إذنهم ورضاهم، والأصل العدم[٣]، مثل:

أ ـ خبر الحارث النصري بن المغيرة، قال سمعت عبد الملك بن أعين، يسأل أبا عبد الله، قال: فلم يزل يسأله حتى قال له: فهلك الناس إذاً؟ قال: «أي والله يا ابن أعين، هلك الناس أجمعون». قلت: من في الشرق ومن في الغرب؟ قال: فقال: «إنها فتحت على الضلال، أي والله هلكوا، إلا ثلاثة، ثمّ لحق أبو ساسان، وعمار، وشُتَيرة، وأبو عمرة، فصاروا سبعة»[٤].

إلا أنّ هذا الحديث غير ظاهر في التنديد بالفتوحات؛ لأنّ كلمة «فتحت على الضلال» لا تعني الفتوحات بالضرورة، بل تعني أنّ الأمور فتحت على الضلال، أو تعني أنّ هذه البلدان

---

(١) حاشية المكاسب ٣: ٤٣ ـ ٤٥؛ ومصباح الفقاهة ١: ٨٤١ ـ ٨٤٣، على كلامٍ في أرض العراق. لكنّ السيد الخوئي قال في (مستند العروة الوثقى، كتاب الخمس: ٢٠) ما نصّه: «والصحيح أنّ النظر في الصحيح غير معطوف إلى حيثيّة الإذن، ولعلها كانت مفروغاً عنه؛ لما ثبت من إمضائهم ـ عليهم السلام ـ ما كان يصدر من السلاطين وحكّام الجور في عصرهم من الغزو والجهاد مع الكفار، وإذنهم العام في ذلك». والظاهر أنّ رأيه الثاني متأخّر زمناً عن رأيه الأوّل.

(٢) هداية الطالب إلى أسرار المكاسب: ١٤٧.

(٣) قال السيد محمد بحر العلوم: «فما وقع من الفتوحات الإسلاميّة بعد زمن النبيّ، مما لم يكن الإمام فيه مبسوط اليد يقتضي أن يكون كلّه للإمام، سيما وكون الإذن ـ حيث شكّ فيه ـ كان مقتضى الأصل عدمه» (بلغة الفقيه ١: ٢٢٦)، ومثله الخوئي في مصباح الفقاهة ١: ٨٤١.

(٤) اختيار معرفة الرجال ١: ٣٤؛ والاختصاص: ٦.

فتحت على غير ولاية أهل البيت، وهذا غير أنّ ذات الفتوحات محرّمة شرعاً أو مرفوضة، فهناك فرق بين رفض الفتوحات بنفسها، ورفض تولّي هذه الفتوحات من قبل من هم ليسوا بأهل لها، لينشروا القراءة غير الصحيحة عن الدين، علماً أنّ بحثنا هنا فقهيٌّ وليس تاريخيّاً محضاً؛ إذ هناك فرق بين عدم رضا أهل البيت عن تجربة الفتوحات التي صدرت من الخلفاء الأوائل والأمويّين، وعدم رضاهم عن أصل مبدأ الفتوحات من خلال موقفهم من فتوحات الخلفاء الأوائل ثمّ الأمويّين، فانتبه جيّداً.

ب ـ وقد يُستند لحديث آخره ذكره المسعودي وغيره في مشاورات عمر بن الخطاب فيمن يخرج قائداً للجيش، حيث جاء: «.. فدخل عثمان عليه، فقال له: يا أبا عبد الله أَشِرْ عليّ: أسير أم أقيم؟ فقال عثمان: أقم يا أمير المؤمنين وابعث بالجيوش؛ فإنّه لا آمن إن أتى عليك آتٍ أن ترجع العرب عن الإسلام، ولكن ابعث الجيوش وداركها بعضها على بعض، وابعث رجلاً له تجربةٌ بالحرب وبَصَرٌ بها، قال عمر: ومن هو؟ قال: علي بن أبي طالب، قال: فالقه وكلّمه وذاكره ذلك، فهل تراه مسرعاً إليه أو لا، فخرج عثمان فلقي علياً فذاكره ذلك، فأبى عليّ ذلك وكرهه، فعاد عثمان إلى عمر، فأخبره..»[1].

غير أنّ هذا الحديث لا دلالة فيه على رفض عليّ لمبدأ الفتوحات؛ وذلك أنّ كراهته لا نعرف متعلَّقها؛ فهل كره الخروج لكراهته مبدأ الفتوحات أو لكراهته أن يخرج تحت راية عمر بن الخطاب أو لكراهته أن يخرج هو بنفسه لأنّه يرى مصلحةً في بقائه وعدم خروجه؟ كلّ ما نعرفه أنّه رفض ذلك وكرهه، لكن هل رفضه لرفضه مبدأ الفتوحات أو رفضه قيام غيره بالفتوحات أو لا؟ هذا ما لا تشير إلى هذه الرواية التاريخيّة. **ولعلّ ما يعزّز الشك في كون كراهته لرفضه مبدأ الجهاد الابتدائي أو الفتوحات، ما رواه ابن أبي الحديد حيث قال:** «وروى ابن عباس، قال: خرجت مع عمر إلى الشام في إحدى خرجاته، فانفرد يوماً يسير على بعيره فاتبعته، فقال لي: يا ابن عباس، أشكو إليك ابن عمّك، سألته أن يخرج معي فلم يفعل ولم أزل أراه واجداً، فيم تظنّ موجدته؟ قلت: يا أمير المؤمنين، إنّك لتعلم، قال: أظنّه لا يزال كئيباً لفوت الخلافة. قلت: هو

(١) مروج الذهب ٢: ٣٠٩ ـ ٣١٠؛ وانظر: فتوح البلدان ١: ٥٧، و٢: ٣١٣.

ذاك، إنّه يزعم أنّ رسول الله أراد الأمر له..»[١]. فالرواية تفيد أنّ الكراهية كانت لموقفه من أصل أخذ الخلافة منه، لا لشيء مرتبط بالفتوحات بنفسها.

ج ـ ما رواه الحسن بن محمّد الديلمي (ق ٨هـ) في قصّة جرى فيها حوار بين أبي بكر وعليّ، ومنه: «.. فقال له أبو بكر: فنضيف هذا إلى تقاعدك عن نصرة الإسلام وقلّة رغبتك في الجهاد، فبهذا أمرك الله ورسوله أم عن نفسك تفعل هذا؟! فقال له عليّ عليه السلام: يا أبا بكر وعلى مثلي يتفقّه الجاهلون. إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أمركم ببيعتي وفرض عليكم طاعتي، وجعلني فيكم كبيت الله الحرام، يؤتى ولا يأت.. وأعلمني عن ربي سبحانه بأني لست أسلّ سيفاً إلا في ثلاثة مواطن بعد وفاته، فقال: تقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين، ولن يقرب أوان ذلك بعد..»[٢]. فإنّ هذه الرواية يفهم منها أنّ الإمام علياً كأنّه ترك بعد النبيّ أمر الجهاد وعزف عنه، وهذا شاهد على رفضه الفتوحات.

لكنّه يناقش بأنّ هذه الرواية ـ لو سلّمنا أنّها واردة في الفتوحات، لا فيما سمّي بحروب الردّة، كما لعلّه يلوح من بعض مواضعها، فتعارضها نصوص أُخَر ستأتي ـ **لا تفيد رفض عليّ للفتوحات، بل تفيد رفضه أن يشارك بنفسه فيها، وفرقٌ بينهما،** فلعلّه لا يرى صلاحاً في مشاركته شخصيّاً تحت إمرة أبي بكر، أو لعلّه يريد أن يسجّل موقفاً اعتراضيّاً على أخذ الخلافة، فالاحتمالات مفتوحة، فضلاً عن أنّ الرواية فاقدة للإسناد، ورواها الديلمي المتوفّى في القرن الثامن الهجري!

د ـ خبر عبد الملك بن عمرو، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «يا عبد الملك، ما لي لا أراك تخرج إلى هذه المواضع التي يخرج إليها أهل بلادك؟» قال: قلت: وأين؟ قال: «جُدّة، وعبّادان، والمَصِّيْصَة[٣] وقزوين»، فقلت: انتظاراً لأمركم والاقتداء بكم، فقال: «إي والله، لو كان خيراً ما سبقونا إليه»، قال: قلت له: فإنّ الزيدية يقولون: ليس بيننا وبين جعفر خلاف إلا أنّه لا يرى الجهاد؟ فقال: «أنا لا أراه؟! بلى والله إنّي لأراه، ولكنّي أكره أن أدع علمي إلى (على) جهلهم»[٤].

(١) شرح نهج البلاغة ١٢: ٧٨ ـ ٧٩.

(٢) إرشاد القلوب ٢: ٣٨٢ ـ ٣٨٣.

(٣) وتقرأ بكسر الأوّل أيضاً، أحد ثغور بلاد الشام.

(٤) الكافي ٥: ١٩؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢٦ ـ ١٢٧؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٤٦، كتاب الجهاد، أبواب

فإنّ تعبير «لو كان خيراً ما سبقونا إليه» شاهد على عدم خيريّة الجهاد الابتدائي أو عدم خيريّة الخروج مع الخلفاء فيه.

ويُناقش، بعد ضعف سند الرواية كما تقدّم سابقاً، أنّ المسؤول عنه هو المرابطة؛ لأنّ هذه كانت عبارة عن ثغور، ومن غير الواضح أنّه يقصد شيئاً آخر، ومعه فمن غير المعقول أنّ الإمام يريد إبطال المرابطة التي هي نمطٌ من الدفاع، فلا بدّ من فرض نكتةٍ أخرى في تعليل الرواية، بل حيث أنّها في عصر الأمويّين أو العباسيّين، لا في عصر الفتوحات الأولى، فاحتمال الخصوصيّة لشيء ما واردٌ، كما ألمحنا فيما تقدّم، ومن ثمّ لا يمكن التعميم.

هـ ـ ما دلّ على شرطهم الجهاد بالإمام الحقيقي، وحيث لم يكن هؤلاء أئمّة حقيقيّين لائقين فمعنى ذلك عدم شرعيّة الفتوحات.

وهذا الوجه له صلة ببحث شرط العصمة وشرط السلطة الشرعيّة مما أسلفناه سابقاً، وبصرف النظر عن ذلك، فإنّ هذا لا ينفي أنّهم يؤمنون بالجهاد الابتدائي واقعاً، غاية الأمر لا يرون أنّ للآخرين في زمنهم صلاحية تنفيذ هذا التكليف الإلهي، بل هذا لا يعني أنّ الفتوحات بنفسها كانت مرفوضة لهم، بل المرفوض لهم هو تولّي هؤلاء الناس لأمر الفتوحات، أشبه شيء بعدم شرعيّة أخذ الزكاة لغير الإمام العدل، فإنّ هذا لا ينفي مبدأ وجوب الزكاة أو ثبوت الإذن من الإمام العدل للسلاطين القائمين في ذلك، بل لو قلنا بوجوب الجهاد الابتدائي وأنّ شرط المعصوم شرطٌ مقدّمي وليس شرط وجوب، فيجب الجهاد، وعلى الناس ـ لتحقيقه ـ الرجوعُ للمعصوم كي يتولّاه، فهنا يترجّح ـ وليس دليلاً قاطعاً ـ أنّ المعصومين لم يمنعوا عن أصل الجهاد بعد فرض وجوبه، بل أشكلوا على بعض التفاصيل من نوع عدم تولية الناس أمرَ الجهاد لأصحابه الحقيقيّين.

هذا كلّه على مستوى ربط موافقة أهل البيت بأصل وجوب الجهاد الابتدائي، أمّا لو جعلنا البحث في الجانب التاريخي الخالص بعد فرض ثبوت الجهاد الابتدائي ومشروعيّته، فهنا لا يكون شرط كون الإمام المنصوص على رأس الجهاد شرعاً دليلاً على عدم رضاهم، فلعلّهم رضوا وأذنوا بأنفسهم في هذا الجهاد، وليس لدينا دليل على عدم ذلك. نعم تبقى قضيّة أصالة

جهاد العدو، باب ١٢، ح٢.

العدم، وهذا بحث آخر له نتائج فقهيّة، وليس نتائج تاريخيّة، وإلا صار من الأصل المثبت غير العرفي، فتأمّل جيداً، فنحن هنا نريد إبطال هذا الدليل (أعني دليل: هـ) من حيث دليليّته هنا، فلاحظ.

ثانياً: موافقة أهل البيت على الفتوحات، عرض وشواهد ومداخلات

ترى وجهة النظر هذه أنّ أهل البيت وافقوا على الفتوحات من حيث المبدأ ولم يسلبوا الشرعيّة عنها، بل شاركوا فيها من وجهٍ أحياناً.

ويستدلّ لذلك بأمور، عُمدتها:

أ. التزام الصمت الإيجابي تجاه الفتوحات، بيان وتعليق

إنّ الخلفاء الأوائل مارسوا الفتوحات الإسلامية خارج إطار الجزيرة العربيّة، وذلك بمرأى من أهل البيت النبوي، ولم نجد انتقاداً يسجّله أهل البيت على عمل الخلفاء في هذا الموضوع، وبخاصّة الأوائل منهم، فهذا دليل واضح وحاسم على شرعية الجهاد الابتدائي، وأنّ ما فهمه الصحابة والمسلمون الأوائل من التجربة النبوية كان صحيحاً. وبهذا يتمّ رفع أصل عدم الإذن، إذ لو لم يوافقوا لظهر وبان.

وقد يناقش بأنّ سكوت الإمام عليّ عن فعل الخلفاء ربما يكون لعدم وجود مصلحة في النقاش حول هذا الموضوع ـ كغيره من الموضوعات ـ وفق العقيدة الشيعيّة، إذ لعلّ الحديث في هذا الموضوع يمكن أن يُضعف جبهة المسلمين فيرتدّ الأمر عكسيّاً عليهم. وكذلك الحال في جري الإمام علي في أرض العراق أو غيرها بسنّة من كان قبله؛ فإنّ عدم القدرة على تغيير بعض العادات والأعراف قبله ـ كبعض العبادات ـ يشهد على أنّ تغيير سنن مالية بهذه السعة قد يكون صعباً جداً. هذا كلّه بصرف النظر عن الأدلّة المتقدّمة على وجود رفض لهم للفتوحات، والتي ناقشناها.

لكن قد يقال بأنّ سكوت الأئمّة اللاحقين أيضاً عن فتوحات الصدر الأوّل ـ فضلاً عن فتوحات عصرهم ـ كاشفٌ عن الموافقة حتى لو كان سكوت الإمام عليّ غير دالّ؛ لأسبابٍ ظرفيّة كما قلنا، بل قد تعزّز فرضيّة الصمت الإيجابي في سلوك عليّ.

ب. مشاركة أهل البيت في النصيحة والمشورة العسكريّة

إنّ أهل البيت كانوا يساهمون في المشورة والنصح للخلفاء في قضايا الفتوحات هذه، ومن نماذج ذلك:

أ ـ إنّ الإمام علياً كان يتحدّث عن أنّ الخليفة الثاني كان يشاوره في مهمّات الأمور، ففي رواية جابر الجعفي، عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حوار الإمام علي مع رأس اليهود ـ جاء: «وأما الرابعة يا أخا اليهود، فإنّ القائم بعد صاحبه كان يشاورني في موارد الأمور، فيصدرها عن أمري، ويناظرني في غوامضها، فيمضيها عن رأيي، لا أعلم أحداً ـ ولا يعلمه أصحابي ـ يناظره في ذلك غيري، ولا يطمع في الأمر بعده سواي، فلما (أن) أتته منيته على فجأة بلا مرض..»[١]، فهي تدلّ على كمال التشاور والتنسيق بينهما، فلا يحتمل أنّ موضوعاً مثل الفتوحات لا يخضع لهذا الإطار العام الذي تحدّث عنه الإمام عليّ.

ب ـ يضاف إلى ذلك ما ورد عن الإمام علي من تقديمه النصائح للخليفة الثاني، مثل قوله له عندما كان عازماً على غزو الروم ـ كما جاء في الرواية ـ: «قد توكّل الله لأهل هذا الدين بإعزاز الحوزة، وستر العورة. والذي نصرهم، وهم قليل لا ينتصرون، ومنعهم، وهم قليل لا يمتنعون، حيٌّ لا يموت. إنك متى تسِرْ إلى هذا العدو بنفسك، فتلقهم بشخصك، فتنكب، لا تكن للمسلمين كانِفَة دون أقصى بلادهم. ليس بعدك مرجع يرجعون إليه. فابعث إليهم رجلاً مِحْرَباً، واحفِزْ معه أهل البلاء والنصيحة، فإن أظهر الله فذاك ما تحب، وإن تكن الأخرى كنت رِدْءاً للناس ومثابةً للمسلمين»[٢].

ج ـ وعندما استشاره عمر بن الخطاب في الشخوص لقتال الفرس بنفسه، قال: «إنّ هذا الأمر لم يكن نصرُه ولا خذلانه بكثرةٍ ولا قلّة، وهو دين الله الذي أظهره، وجندُه الذي أعدَّه وأمدَّه، حتى بلغ ما بلغ، وطلع حيث طلع. ونحن على موعودٍ من الله، والله منجزٌ وعدَه، وناصرٌ جندَه. ومكانُ القيِّم بالأمر مكانُ النظام من الخَرَز يجمعُه ويضمُّه، فإن انقطع النظامُ تفرّق وذهب، ثمّ لم يجتمع بحذافيره أبداً. والعرب اليوم ـ وإن كانوا قليلاً ـ فهم كثيرون بالإسلام، وعزيزون

(١) الخصال: ٣٧٤.

(٢) نهج البلاغة ٢: ١٨؛ وانظر أيضاً: تاريخ اليعقوبي ٢: ١٣٢ ـ ١٣٣؛ وتاريخ مدينة دمشق ٢: ٦٤.

بالاجتماع، فكن قُطباً، واستدَرِ الرَّحى بالعرب، وأصلِهم دونَك نارَ الحرب، فإنّك إن شخصت من هذه الأرض انتقَضَت عليك العربُ من أطرافها وأقطارِها، حتى يكونَ ما تَدَعُ وراءك من العورات أهمَّ إليك مما بين يديك. إنّ الأعاجم إن ينظروا إليك غداً يقولوا: هذا أصلُ العرب، فإذا قطعتموه استرَحْتُم، فيكونُ ذلك أشدَّ لكَلَبِهِم عليك وطمعهِم فيك. فأمّا ما ذكرت من مسير القوم إلى قتال المسلمين، فإنّ الله سبحانه هو أكره لمسيرهم منك، وهو أقدرُ على تغيير ما يكرَه. وأمّا ما ذكرت من عددهم فإنّا لم نكن نقاتلُ في ما مضى بالكثرة، وإنّما كنّا نقاتل بالنصرِ والمعُونة»[1].

د ـ **ما ورد في مشاورة أبي بكر لعليّ وبعض الصحابة في غزو الروم**، حيث جاء: «فقال لهم أبو بكر ما ترون؟ فقال عثمان بن عفان: إنّي أرى أنّك ناصحٌ لأهل هذا الدين شفيقٌ عليهم، فإذا رأيت رأياً تراه لعامّتهم صلاحاً، فاعزم على إمضائه فإنّك غير ظنين، فقال طلحةُ والزبير وسعد وأبو عبيدة وسعيد بن زيد ومن حضر ذلك المجلس من المهاجرين والأنصار: صدق عثمان، ما رأيتَ من رأيٍ فامضه، فإنّا لا نخالفُك ولا نتّهمك، وذكروا هذا وأشباهه وعليٌّ في القوم لم يتكلّم. قال أبو بكر: ماذا ترى يا أبا الحسن؟ فقال: أرى أنّك إن سرت إليهم بنفسك أو بعثت إليهم نُصرت عليهم إن شاء الله. فقال: بشّرك الله بخير. ومن أين علمت ذلك؟ قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: لا يزال هذا الدين ظاهراً على كلّ من ناوأه حتى يقوم الدين وأهله ظاهرون. فقال: سبحان الله، ما أحسن هذا الحديث، لقد سررتني به سرّك الله»[2].

وقد تُناقش هذه الشواهد والنماذج؛ وذلك:

أوّلاً: إنّ هذه النصوص التي ينصح فيها الإمام علي بن أبي طالب الخليفة عمر بن الخطاب أو غيره في قضايا تمسّ إدارة عملية الجهاد، قابلة للجدل التاريخي، فهي محدودة للغاية، وأكثرها لا سند له أساساً حتى يجري تقويم سندها. ومجرّد ورودها في نهج البلاغة وأمثاله لا يصحّحها كما هو واضح، فلا يمكن الوثوق بصدورها، وبصرف النظر عن ذلك فإنّ بعضها قد يكون في تفاصيل المعركة لا استشارةً في أصلها، وبعد قرار الخليفة بخوض الفتوحات لا مانع أن ينصحه

---

(١) نهج البلاغة ٢: ٣٠.

(٢) تاريخ مدينة دمشق ٢: ٦٤؛ وانظر: ابن الأعثم، الفتوح ١: ٨٠ ـ ٨١؛ وكنز العمال ٥: ٦٦٩ ـ ٦٧٠؛ وتاريخ اليعقوبي ٢: ١٣٢ ـ ١٣٣.

عليٌّ ببعض التفاصيل؛ حمايةً لجيش المسلمين. هذا واللغة القوميّة الموجودة في بعض هذه النصوص قد تحتاج لتأمّل أيضاً.

ثانياً: إنّ رواية جابر الجعفي المتقدّمة ضعيفة السند جداً، كما أقرّ بذلك غير واحدٍ من العلماء، حتى لو حاول الشيخ مرتضى الأنصاري جعلها معتبرةً من خلال رواية القميين لها ونحو ذلك[1]، بل لو بقينا معها قد يُفهم منها موافقة عليّ بن أبي طالب على ما كان يمضيه ويقرّه ويجريه عمر بن الخطاب، وهذا معارض لنصوص عدّة تدلّ على عكس ذلك، وأنّه قد صدرت أمور عديدة من عمر لم يوافق عليها عليّ، بل عارضها، فراجع. بل إنّ أصل حديث الإمام علي مع رأس اليهود في قضايا إسلاميّة داخليّة ـ وبهذه الطريقة ـ قد تحتاج لمراجعة وتأمّل.

هذا، مضافاً إلى أنّ الرواية الأخيرة قد يقال فيها بأنّها غير مطابقة للواقع؛ فإنّ أهل هذا الدين لم يكونوا على امتداد التاريخ ظاهرين وغالبين، ما لم نفسّرها بأنّها مغياة بغاية قيامة هذا الدين واستقرار أمره، بحيث لم يعد يُخشى من زواله.

وقد كان السيد الخوئي أورد هنا فقال: «إنّ هذا الوجه إنّما يجري في الأراضي التي فتحت في خلافة عمر، ولا يجري في غيرها»[2]. وهذا يؤكّد ما أشرنا له سابقاً من ضرورة التنبّه لموردّية الإذن في هذه اللحظة التاريخيّة أو تلك، فلا يمكن التعميم من الإذن في مرحلةٍ للإذن في تمام المراحل الزمنيّة أو العكس.

هذا، ولكنّ هاتين المناقشتين لا تمنعان عن أخذ هذا الدليل بمثابة قرينة ـ ولو ناقصة ـ تُضَمّ لغيرها مما سيأتي، فانتبه.

ج ـ مشاركة أنصار الإمام عليّ في الفتوحات في عهد الخلفاء الأوائل

لقد شارك العديد من أنصار عليّ والمقرّبين منه في الفتوحات المختلفة، وهم كثير وبالعشرات، مثل عمار بن ياسر، وسلمان الفارسي، والبراء بن عازب، وحذيفة، وخالد بن سعيد بن العاص، وأبي ذر الغفاري، ومالك الأشتر، وحجر بن عدي، وعدي بن حاتم، وهاشم بن عتبة، ومحمّد بن أبي حذيفة، وغيرهم.

---

(١) المكاسب ٢: ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ٨٤٢.

قال الشيخ علي الكوراني: «وهذه قائمة بأبرز تلاميذه وشيعته عليه السلام، من فرسان الفتوحات وقادتها الميدانيّين الذين خاضوا غمار المعارك، وحقّقوا الانتصارات الواسعة، فمنهم: حذيفة بن اليمان، وسلمان الفارسي، وعمار بن ياسر، وأبو ذر الغفاري، والمقداد بن عمرو، وخالد بن سعيد بن العاص الأموي وأخيه عمرو، وهاشم بن عتبة أبي وقاص المعروف بالمرقال، وعبد الله بن الزبير بن عبد المطلب الهاشمي، وأولاده عبد الله وعتبة، وبريدة الأسلمي، وعبادة بن الصامت، وأبو أيوب الأنصاري، وعثمان بن حُنيف وإخوته، وعبد الرحمن بن سهل الأنصاري، ومالك بن الحارث الأشتر وإخوته، ومعه عدد من القادة والفرسان النخعيّين، وصعصعة بن صوحان العبدي وإخوته، والأحنف بن قيس، وحجر بن عدي الكندي، وعمرو بن الحمق الخزاعي، وأبو الهيثم بن التيهان، وجعدة بن هبيرة بن أخت أمير المؤمنين عليه السلام، والنعمان بن مقرن، وبديل بن ورقاء الخزاعي، ومحمد بن أبي حذيفة الأنصاري، وأبو أمامة الباهلي، وأبو رافع مولى النبيّ صلى الله عليه وآله، وأولاد أبي رافع، وواثلة بن الأسقع الكناني، والبراء بن عازب، وبلال بن رباح مؤذّن النبيّ صلى الله عليه وآله، وقيس بن ثابت الأنصاري، وعبد الله بن خليفة البجلي، وعدي بن حاتم الطائي، وأبو عبيد بن مسعود الثقفي، وأبو الدرداء، ومحمد بن أبي بكر، ومحمد بن أبي حذيفة الأموي، وجارية بن قدامة السعدي، وأبو الأسود الدؤلي.. وغيرهم»[1].

إنّ مشاركة هذا العدد الكبير يرشدنا بالتأكيد إلى وجود ضوء أخضر من الإمام علي في الموضوع، وإلا فمن غير المعقول أن يشارك هؤلاء بحيث يعرّضون أرواحهم للموت مع خلفاء لا يعترفون هم بهم حسب الفرض أو يقدّمون غيرهم عليه، من دون إذن أو رضا عليّ.

وقد يناقش:

أوّلاً: ما قد يفهم من غير واحد من أنّ المقدار المؤكّد من مشاركة أنصار الإمام علي أنّهم شاركوا في الحروب الدفاعيّة مثل نهاوند والقادسية لا مطلقاً. وإن كان هذا الكلام لو غضضنا الطرف عنه في نفسه، لا يمنع عن أنّه لو كانت هناك ظاهرة ممانعة من أنصار عليّ عن المشاركة في مختلف الفتوحات ـ أو في نوع خاصّ منها، بحيث يميّزون في حضورهم بين حربٍ وأخرى ـ لظهر هذا الأمر وبان ونُقل في التاريخ.

---

(١) قراءة جديدة للفتوحات الإسلاميّة ١: ٤٢. وإن كان في نسبة بعض هذه الأسماء على أنّهم من خواصّ عليّ وشيعته نظرٌ.

وادّعاء بعضهم أنّ فتح العراق ومصر كان لأنّ هناك من أسلم فيهما واضطهد، فطالب بحماية إسلامه، فشنّت الدولة الإسلاميّة الهجوم على هذين البلدين، كلامٌ يحتاج للكثير من التدقيق التاريخي للتثبت فعلاً منه.

ثانياً: ما ذكره السيد جعفر مرتضى، حيث قال: «وأمّا بالنسبة لاشتراك بعض المخلصين من كبار الصحابة في الفتوح، فالظاهر هو أنّهم كانوا غافلين عن حقيقة الأمر، فكانوا يقصدون بذلك خدمة الدين، ونصرة الإسلام والمسلمين، مع عدم اطّلاعهم على رأي الأئمّة ـ عليهم السلام ـ في هذه الفتوحات، كما يظهر مما تقدّم، حيث نجد اهتماماً واضحاً في أن لا يعرف الناس رأي عليّ‌عليه السلام في هذا المجال، أو لعلّ السلطة كانت تهتم في إرسالهم في مهمات كهذه، وتمارس عليهم بعض الضغوط في ذلك»(١).

ولكنّ كلامه غير مقنع، وعلى الأقلّ فيما يخصّ أصحاب عليّ والثلّة المحيطة به، وقد أجاد في التعليق هنا الكوراني حيث قال: «والقول بأنّ أصحابه‌عليه السلام كانوا يجهلون رأيه فشاركوا فيها، قولٌ واهٍ، فكيف نتصوّر أنّ هؤلاء العظماء خاضوا حروباً وتحمّلوا مسؤوليات دماء وأعراض وأموال، ومسؤوليّة سمعة الإسلام، وهم يعتقدون بأنّ علياً‌عليه السلام وصيّ نبيهم وإمامهم المفترض الطاعة، ولا يسألونه عن حكم عملهم!»(٢).

إنّ محاولة السيد جعفر مرتضى تبدو متكلّفة في افتراض أنّ الحزب العلوي لا يملك أدنى معلومات عن موقف علي من الفتوحات والمشاركة في قضيّة تعتبر واسعة الابتلاء والأهميّة في حياة المسلمين في تلك الفترة، **كما أنّ افتراض أنّ الموضوع موضوع ضغط ـ كما هي عادة بعض الباحثين عندما يريدون الفرار من بعض المعطيات التاريخيّة ـ هو أيضاً مجرّد تحليل يفتقر إلى أدنى الشواهد**، فهل ثمّة إشارة إلى أنّ أحداً من هؤلاء فُرضت عليه المشاركة أو التولية أو غير ذلك؟!

هذا، وقد مال بعض المعاصرين إلى أنّ علياً استكمل الفتوحات في مثل خراسان وأفريقيا في فترة خلافته الظاهرة، معتبراً أنّ أصحاب عليّ قد شاركوا وأنّ السلطات حاولت تغطية مشاركة الشيعة في الفتوحات(٣).

---

(١) الحياة السياسيّة للإمام الحسن: ١٦٢.

(٢) قراءة جديدة للفتوحات الإسلاميّة ١: ٤٠.

(٣) راجع: المصدر نفسه ١: ٤١ ـ ٤٦، ٣٢٢ ـ ٣٢٥.

يُشار هنا إلى وجه ذكره بعضٌ، وهو أنّ أهل البيت اهتمّوا بأهل الثغور، ومن ذلك دعاء أهل الثغور للإمام زين العابدين، وهذا يكشف عن رضاهم بهذه الفتوحات[1].

لكن قد يُعلّق هنا بأنّ الموقف من أهل الثغور مختلف عن الموقف من الفتوحات بمنظورنا هنا؛ لأنّ أهل الثغور عملهم دفاعيّ، وليس هجوميّاً، إلا إذا أثبتنا أنّ أهل الثغور كانت وظائفهم تاريخيّاً هجوميّة ودفاعيّة معاً غالباً، بحيث يغلب على من يكون في الثغور أن يقوم بالمهمّتين، أو نفهم من بعض إشارات دعاء الإمام زين العابدين أنّه يتكلّم عن الدفاع والهجوم معاً، والله العالم.

د. تعامل أهل البيت مع النتائج القانونيّة والماليّة للفتوحات

إنّ أهل البيت النبوي تعاملوا مع الأراضي التي فتحت عنوةً على أنّها أراضٍ مفتوحة عنوةً، فرتّبوا عليها الأحكام، بل كانت سيرتهم العمليّة والقوليّة ـ هم وشيعتهم ـ على التعامل مع نتائج الفتوحات وكأنّها أمر صحيح تترتّب عليه آثاره القانونيّة، سواء في السبايا والأراضي والأموال والغنائم وغير ذلك، فلم يعهد منهم موقف سلبي أو ممانعة تجاه هذا كلّه، مما يشهد بصحّة هذه الفتوحات وترتّب أثرها عليها شرعاً.

وقد يناقش بأنّ ترتيب الآثار الشرعيّة لا يدلّ على تصحيح الفتوحات من قبلهم، بل يمكن أن يكون لرفع الضيق عن الشيعة والمؤمنين، بل قد يكون لكون هذه الأراضي تحت سلطان الإمام الحقيقي، إمّا فيئاً أو أنفالاً أو غير ذلك، فأعطى إجازة مالكيّة، فلا دلالة في ذلك على شيء هنا.

هـ. مقاربة البحراني الموقف من الفتوحات بغرضيّة الدعوة والبعثة النبويّة

ذكر المحدّث البحراني هنا أنّ الإمام هو: «صاحب الأمر بعد النبيّ صلى الله عليه وآله فهو يحبّ ظهور الإسلام وقوّته، وإن لم يكن على يده، فإنّ الغرض من أصل البعثة ومن النيابة فيها إنّما خمود منار الكفر وظهور صيت الإسلام، فهو عليه السلام وإن لم يكن متمكّناً من الأمر والنهي وتنفيذ الجيوش، إلا أنّ غرضه الأصلي ومطلبه الكلّي حاصل بذلك فكيف يكرهه ولا يرضاه؟! وهذا بحمد الله

(١) استشهد بأهل الثغور، فضل الله، الندوة ٢٠: ٤٥٢.

سبحانه وجهٌ وجيه، لمن أخذ بالإنصاف وارتضاه، ويخرج ما قدّمنا شاهداً لمن عرف الحقّ ووعاه»[١].

وقد أورد عليه الخوئي، فقال: «إنّ هذه الدعوى وإن كانت ممكنة في نفسها؛ إذ المناط في ذلك هو الكشف عن رضاء المعصوم عليه السلام بأيّ طريق كان، ولا موضوعيّة للإذن الصريح، ولكنّها أخصّ من المدّعى، فإنّه ليس كلّ فتح مرضيّاً للأئمّة ـ عليهم السلام ـ حتى ما كان من الفتوح موجباً لكسر الإسلام وضعفه»[٢]. وظاهر كلام الخوئي القبول في الجملة لا بالجملة.

لكن يُناقش بأنّ هذا الوجه الذي ذكره البحراني ينفع على تقدير المفروغيّة عن مشروعيّة الجهاد الابتدائي، فهو نافع ـ لو تمّ ـ في الجواب عن السؤال الثاني الذي ذكرناه مطلع البحث، أمّا فيما نحن فيه من البحث عن أصل شرعيّة جهاد الطلب، فلا محلّ له، كما هو واضح؛ لأنّه مصادرة على المطلوب. هذا مضافاً إلى أنّه لو كان الجهاد الابتدائي مشروعاً وكانت فيه قوّة الإسلام، فلا نستطيع إحراز أنّ الإمام يرى مصلحة في القيام به في تلك اللحظة التاريخيّة أو على يد هذه الجماعة أو تلك، فلعلّ المفاسد ستكون أكبر، فدعوى الإطلاق في الرضا صعبةٌ جدّاً، وإن كان الرضا في الجملة غير بعيد.

و ـ الوجه المختار بين سؤال شرعيّة جهاد الطلب وتاريخيّة الموافقة العلوية و..

إنّ ما نراه الوجه الأقوى هنا أنّ موضوعاً ـ جهاد الطلب ـ بهذه الخطورة والأهميّة، ويشكّل مَعْلَماً من معالم تجربة الخليفة الأوّل والثاني والثالث، لو لم يكن محلّ الرضا والقبول من أهل البيت إلى زمان الإمام العسكري ـ وبالأخص بعد الإمام علي، الذي ربما يقال بأنّ له ظروفه الخاصّة ـ لتمّ انتقاده جداً؛ فقد تتبّع الشيعة كلّ عثرات الخلفاء الأوائل وخلفاء بني أمية والعباس، وروايات المثالب كثيرة عندهم، وهذا معلم تاريخي كبير يفتخر به المسلمون من غير الشيعة بحقّ هؤلاء الخلفاء الكبار، فكيف لم تتسرّب ـ حتى في الداخل الشيعي الخاصّ ـ أيّة رواية، ولو ضعيفة السند، تنتقد هذه التجربة؟! إنّ هذا يشرف بنا على الوثوق بأنّهم ما كانوا يرون هذه الفتوحات مرفوضة، ويدعم ذلك بسائر الشواهد التي ذكرت، وضمّ بعضها إلى بعض، وإن

---

(١) الحدائق الناضرة ١٨: ٣٠٨ ـ ٣٠٩.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ٨٤٢.

كانت في نفسها قد تقبل النقاش على مستوى الإثبات التاريخي أو إطلاقيّة المدلول، كما تقدّم.

فرضا أهل البيت النبوي عن الفتوحات التي قام بها الخلفاء الأوائل يمكن دعوى قوّة الظنّ بها، لكن غاية ما يفيد في استنتاج الموقف الفقهي أنّ الخليفة آنذاك كان يمكنه إذا رأى مصلحةً أن يقوم بفعل الجهاد الابتدائي نتيجة ضرورات، ومن الممكن أن تكون الثقافة العامّة آنذاك ترشد إلى ضرورة القيام بتوسعة جغرافية لنطاق الدولة الإسلامية الفتيّة؛ إذ بهذا يصبح الإسلام ديناً عالمياً محميّاً من التعرّض للاندثار بسقوطه في جغرافية صغيرة، وغير محدود ببقعة جغرافية لا تمثل موقعاً إستراتيجياً في حياة البشر، فضرورات مرحلة الانطلاق والتأسيس تستدعي سياسة من هذا النوع في عالم كانت هذه هي نظمه، كما أشرنا سابقاً، ولا نعيد.

هذا كلّه ـ أعني ما اعتبرناه الوجه الأقوى (رقم: ٦) ـ ينفع في بحثنا هنا فقهيّاً، أمّا لو قلنا بأنّ الجهاد الابتدائي مشروع، وكان السؤال: هل وافق ـ بعد مشروعيّته ـ أهل البيت على الفتوحات التي وقعت فإذنوا بها أو رفضوها؟ فإنّ هذا الوجه لن يعود قويّاً، بمعنى أنّه لا يثبت الموافقة التاريخيّة ولا ينفيها؛ لأنّه من الممكن أن يكون أهل البيت وأنصارهم عبر التاريخ سكتوا عن تصدّي الخلفاء للفتوحات، مكتفين بنقدهم لهم في أصل تسلّطهم بغير حقّ على المسلمين، فما دامت الفتوحات شرعيّةً أوّليّاً، فإنّ تصدّيهم لها دون إعطاء ولاية التصدّي لأهل البيت، ليس إلا شعاعاً من أخذ الخلافة من أوليائها الحقيقيّين، والمفروض أنّ هذا الموضوع (أخذ الخلافة) قد انتقده أهل البيت وأنصارهم مراراً وتكراراً في عشرات النصوص، وهذا يكفي، فالجانب التاريخي هنا لا ينفع فيه هذا الوجه، بينما هو نافعٌ في الجانب الفقهي في أصل شرعيّة الجهاد الابتدائي.

هذا، وقد مال بعض الفقهاء للقول بوجود إذن من الإمام في الفتوحات في الجملة، ومنهم المحقّق محمّد باقر السبزواري (١٠٩٠هـ)؛ حيث قال: «الظاهر أنّ الفتوح التي وقعت في زمن عمر كان بإذن أمير المؤمنين عليه السلام؛ لأنّ عمر كان يشاور الصحابة، خصوصاً أمير المؤمنين عليه السلام في تدبير الحروب وغيرها، وكان لا يصدر إلا عن رأي عليّ عليه السلام، والنبيّ صلى الله عليه وآله أخبر بالفتوح وغلبة المسلمين على أهل الفرس والروم. وقبول سلمان تولية المدائن وعمّار أمارة العساكر ـ مع ما روي

فيهما ـ قرينة على ما ذكرنا»[١].

ومثله المحدّث يوسف البحراني (١١٨٦هـ)، حيث قال: «وأمّا قوله: وما تحقّق كون الفتح بإذن أمير المؤمنين عليه السلام إلى آخره. ففيه أنّ الظاهر إنّما هو رضاه عليه السلام به إن لم نقل: إنّه بإذنه؛ وذلك لأنّه عليه السلام صاحب الأمر بعد النبيّ صلى الله عليه وآله فهو يحبّ ظهور الإسلام وقوّته..»[٢].

وقال الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ): «الظاهر أنّ أرض العراق مفتوحة بالإذن، كما يكشف عن ذلك ما دلّ على أنّها للمسلمين، وأمّا غيرها مما فتحت في زمان خلافة الثاني، وهي أغلب ما فتحت، فظاهر بعض الأخبار كون ذلك ـ أيضاً ـ بإذن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام وأمره..»[٣].

ز. هل شارك الإمام عليّ جنديّاً تحت إمرة أبي بكر في حروب الردّة؟

ورد في بعض نداءات السيد محمّد باقر الصدر للشعب العراقي (١٩ ـ ٧ ـ ١٩٧٩م) أنّ الإمام عليّاً قد «حارب جنديّاً في حروب الردّة تحت لواء الخليفة الأوّل أبي بكر»[٤].

هذا النصّ الذي قاله الصدر في أواخر حياته، ثمّة ما قد يُشبهه في أوائل حياته، حيث قال: «إنّ عليّاً الذي ربّاه رسول الله صلى الله عليه وآله وربّى الإسلام معه ـ فكانا ولديه العزيزين ـ كان يشعر بإخوّته لهذا الإسلام. وقد دفعه هذا الشعور إلى افتداء أخيه بكلّ شيء حتى أنّه اشترك في حروب الردّة التي أعلنها المسلمون يومذاك، ولم يمنعه تزعّم غيره لها عن القيام بالواجب المقدّس؛ لأنّ أبا بكر إن كان قد ابتزّه حقّه ونهب تراثه، فالإسلام قد رفعه إلى القمّة..»[٥].

هذا الأمر تعرّض للنقد من قبل غير واحدٍ، واعتبروا أنّه أمر غير ثابت في التاريخ، ومن هؤلاء

---

(١) كفاية الأحكام ١: ٣٩١؛ وانظر: جواهر الكلام ٢١: ١٦١.

(٢) الحدائق الناضرة ١٨: ٣٠٨ ـ ٣٠٩.

(٣) المكاسب ٢: ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

(٤) انظر: محمّد باقر الصدر، السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق ٤: ٢٠٦. ولعلّه يقصد مساعدته لهم بالمشورة والدعم، وإن لم يساعده ظاهر العبارة.

(٥) فدك في التاريخ (ضمن موسوعة الإمام الصدر مج١٨): ٨٦. وقد طبع هذا الكتاب لأوّل مرّة عام ١٣٧٤هـ، وكان عمر السيد الصدر واحداً وعشرين عاماً، أي قبل النداء الذي وجّهه الصدر للشعب العراقي آخر حياته بحوالي خمس وعشرين سنة، وهو ما يؤكّد أنّ كلام الصدر في ندائه ليس سياسيّاً فقط، بل ينمّ عن قناعة تاريخية ودينيّة مسبقة.

الناقدين المؤرّخ المعاصر الشيخ محمد هادي اليوسفي الغروي[١].

ويبدو أنّه لم يثبت ذلك بشكل قاطع تاريخيّاً، لكن ربما يستوحي بعضهم شيئاً من ذلك من نصٍّ لابن طاووس يقول فيه: «فما كان يفي (بقي) على ما ذكر (المروزي) وغيره ممن ارتدّ من سائر أهل تلك البلاد إلا الطائف، وأيّ مقدار للطائف مع ارتداد سائر الطوائف، فلولا تسكين أبيك أمير المؤمنين عليه السلام لذلك البغي والعدوان بترك المحاربة لأبي بكر ومساعدته لأهل المدينة على الذين ارتدوا على الإسلام والإيمان وإطفاء تلك النيران، كان قد ذهب ذلك الوقت الإسلام بالكليّة أو كاد يذهب ما يمكن ذهابه منه بتلك الاختلافات الرديّة..»[٢].

وربما يكون ابن طاووس انطلق في ذلك من قول الإمام علي نفسه في كتابه الذي أرسله مع مالك الأشتر لأهل مصر لما ولّاه إمارتها: «فما راعني إلا انثيالُ الناس على فلانٍ يبايعونه، فأمسكت يدي حتى رأيت راجعةَ الناس قد رجعت عن الإسلام يدعون إلى محق دين محمّد صلى الله عليه وآله، فخشيت إن لم أنصر الإسلامَ وأهلَه أن أرى فيه ثَلْماً أو هَدْماً تكون المصيبةُ به عليّ أعظمَ من فوت ولايتكم التي إنّما هي متاعُ أيامٍ قلائل يزول منها ما كان كما يزولُ السرابُ، أو كما يتقشَّعُ السحابُ، فنهضت في تلك الأحداث حتى زاحَ الباطلُ وزَهَقَ، واطمأنّ الدينُ وتَنَهْنَه»[٣].

ويظهر من ابن أبي الحديد ما يرشد إلى أنّه فهم من هذا النصّ أنّ الإمام عليّاً قاتل بين يدي أبي بكر، وأنّه هنا يبرّر ذلك، حيث قال: «هذا هو الحديث الذي أشار عليه السلام إلى أنّه نهض فيه أيّام أبي

---

(١) انظر له: منهج البحث التاريخي، معايير الدراسة وأخطاء المؤرّخين (حوار)، مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٢٠: ١٤٣، خريف عام ٢٠١٠م.

(٢) كشف المحجّة لثمرة المهجة: ٧٠. هذا وهناك نزعة متداولة في بعض الأوساط الشيعية، تحتاج لدراسة، وهو محاولة احتكار كلّ إنجاز حصل في التاريخ لمصلحة أهل البيت والشيعة، وأنّه لولاهم لم يكن إنجازٌ البتّة.

(٣) نهج البلاغة: ٤٥١. والحديث غير واضح في طبيعة مشاركة عليّ وأنّها تحت إمرة أبي بكر أو ذات منحى مختلف، بل لو شارك عليٌّ في حروب الردّة تحت إمرة أبي بكر لكان المتوقّع انتشار هذه القصّة بين الفريقين؛ لوجود مصالح لهما معاً في ذلك. واللافت أنّ بعضهم كان شنّع على السيد الصدر فيما قاله مع أنّ الشيخ علي كوراني نفسه قد نقل رواية مشاركة الإمام عليّ في دفاعه عن المدينة المنوّرة ضدّ جيش المرتدّين بعد ستين يوماً من وفاة النبيّ (قراءة جديدة للفتوحات الإسلاميّة ١: ٣ ـ ٤)، مع أنّ وجود هذه القصّة يمكن أن يكون أساساً لما قاله الصدر، حتى لو لم نقل نحنُ ـ كما هو الصحيح ـ بأنّ القصّة فيها الدلالة الكافية على كون عليّ جنديّاً في المعركة تحت إمرة أبي بكر بالمعنى الحرفيّ للكلمة.

بكر. وكأنّه جواب عن قول قائل: إنّه عمل لأبي بكر، وجاهد بين يدي أبي بكر، فبيّنعليه السلام عذرَه في ذلك، وقال: إنّه لم يكن كما ظنّه القائل، ولكنّه من باب دفع الضرر عن النفس والدين، فإنّه واجب سواء كان للناس إمام أو لم يكن»[١].

لكنّ هذا الكتاب العلويّ تمّ تفسيره بغير هذا الأمر المربوط بحروب الردّة، وعلى سبيل المثال ذكر الشيخ محمّد عبده في شرحه على نهج البلاغة أنّ المراد المرحلة التي حكم فيها عثمان بن عفان، وأنّ الدين بدأ يتلاشى فيها وينحرف الناس عن الحقّ والعدل، بسبب العمال والمنحرفين، وأنّه هنا تحرّك الإمام عليّ إلى أن استلم الحكم وأزال هؤلاء العمّال غير الصالحين عن إدارة البلاد[٢].

ولكنّ هذا التفسير غير المقنع في نفسه بحسب تركيبة النصّ، لا ينسجم أيضاً مع بعض أشكال نقل الكتاب، وذلك أنّه تضمّن بعد ذلك عبارة: «فتولّى أبو بكر تلك الأمور فيسّر وشدّد وقارب واقتصد، فصحبته مناصحاً، وأطعته فيما أطاع الله [فيه] جاهداً..»[٣]. وقد لاحظتُ بعد تدويني هذا التعليق على كلام محمّد عبده أنّ مرتضى مطهري ذكر شيئاً قريباً من ذلك الذي قلناه[٤].

ولعلّ مستند الصدر استبعاد أن لا يشارك الإمام عليّ في حروب الردّة بعد كونها قد هدّدت وجود الإسلام، على طريقة استدلال المحدّث البحراني المتقدّم، فمعرفتنا بأولويّات عليّ تفرض كونه قد شارك طبقاً لطبيعة الأشياء، وهذا ليس ببعيد لو تأكّدنا من المعطيات التاريخيّة وأنّها بلغت هذا الحدّ، لكن لا دليل على مشاركته جنديّاً تحت إمرة أبي بكر ـ بالمعنى الحرفي للكلمة ـ فلعلّه شارك بالتخطيط والتوجيه والمشورة، أو بتجنيد أنصاره، أو بتولّي فرقةٍ عسكريّة منفصلة عن إدارة أبي بكر أو نحو ذلك. وهو ـ أعني المساندة في حروب الردّة بمثل الدعم والنصيحة والتوجيه ـ ما يُفهم من السيد هاشم معروف الحسني[٥].

وقد سبق أن ألمحنا في الهامش إلى وجود بعض الروايات في دفاع عليّ عن المدينة المنوّرة في

(١) شرح نهج البلاغة ١٧: ١٥٤.
(٢) نهج البلاغة (بشرح محمّد عبده) ٣: ١١٩.
(٣) الثقفي، الغارات ١: ٣٠٧.
(٤) انظر: يادداشتهاى استاد مطهري ٧: ٣٠٨.
(٥) انظر: سيرة الأئمّة الاثني عشر ١: ٣٢٠ ـ ٣٢٢.

زمن المرتدّين، فما ذكره السيد الصدر لا يصحّ أن نقول: لا أساس له في التاريخ، وأنّه ناتج عن عدم معرفة التاريخ، بقدر ما يفضّل أن نقول عنه بأنّه تفسيرٌ من السيد الصدر للوقائع ومنطق الأشياء وبعض النصوص، حتى لو اختلفنا معه فيها، وفرقٌ بين الحالتين.

والحاصل أنّه لم يثبت مشاركة الإمام عليّ في حروب الردّة تحت لواء أبي بكر أو غيره، فنصّ نهج البلاغة غير واضح في ذلك، وكذا المقاربة العقلانيّة القائمة على منطق الأشياء. غايته يمكن القول بأنّه من المتوقّع جداً مشاركته في حروب الردّة بالتوجيه أو التخطيط أو بالعمل العسكري المباشر، أمّا كون ذلك تحت إمرة أبي بكر أو غيره، فهذا ما ليس له أيّ شاهد تاريخي موثوق. ولو تمّ فحروب الردّة لا تثبت الجهاد الابتدائي ـ على مستوى السؤالين المتقدّمين مطلع البحث هنا ـ كما هو واضح تماماً.

ح. لمحة حول مدى صدقيّة مشاركة الإمامين الحسنين في الفتوحات

وربما يمكن ـ من جهة ثانية ـ تأييد مجمل ما تقدّم ببعض النصوص الدالّة على مشاركة الإمامين الحسنين في بعض الفتوحات، وهي نصوص دفعت بعض الباحثين في العصر الحديث ـ بمن فيهم بعض الشيعة الإماميّة ـ إلى الموافقة على مشاركة الحسنين أو أحدهما في الفتوحات[1]:

منها: في غزو بلاد طبرستان مع سعيد بن العاص، حيث ذكر البلاذري: «قالوا: ولّى عثمان بن عفان رحمه الله سعيد بن العاصي بن سعيد بن العاصي بن أمية الكوفةَ في سنة تسع وعشرين. فكتب مرزبان طوس إليه وإلى عبد الله بن عامر بن كريز بن ربيعة بن حبيب بن عبد شمس، وهو على البصرة، يدعوهما إلى خراسان، على أن يملكه عليها أيهما غلب وظفر. فخرج ابن عامر يريدها، وخرج سعيد. فسبقه ابن عامر، **فغزا سعيد طبرستان، ومعه في غزاته ـ فيما يقال ـ الحسن والحسين أبناء عليّ بن أبي طالب عليهم السلام**. وقيل أيضاً: إنّ سعيداً غزا طبرستان بغير كتابٍ أتاه من أحد، وقصد إليها من الكوفة، والله أعلم»[2]. وقال الطبري: «حدثني.. عن حبش

(١) راجع ـ على سبيل المثال ـ: باقر شريف القرشي، حياة الإمام الحسن بن علي ١: ٢٠١ ـ ٢٠٢؛ وهاشم معروف الحسني، سيرة الأئمّة الاثني عشر ١: ٤٨٢ ـ ٤٨٣؛ وعبد الله العلايلي، الإمام الحسين: ٣١٢ ـ ٣١٣؛ وللشيخ أحمد الوائلي محاضرات يظهر منه فيها أيضاً الأخذ بهذا القول.

(٢) فتوح البلدان ٢: ٤١١.

(حنش) بن مالك، قال: غزا سعيد بن العاص من الكوفة سنة ثلاثين يريد خراسان، ومعه حذيفة بن اليمان وناس من أصحاب رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ومعه الحسن والحسين وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو بن العاص وعبد الله بن الزبير..»[(١)].

لكن من الواضح أنّ البلاذري غير متأكّد هنا، فانتبه لعبارته، وبهذا يكون النقل موهوناً. كما أنّ سند الطبري ضعيف، لا أقل بعليّ بن مجاهد المتهم بالوضع والكذب والجعل[(٢)]، كما أنّ حنش بن مالك الواقع في السند مهمل تماماً وليس له غير هذه الرواية في كتب الحديث والتاريخ!

ومنها: مشاركتهما في فتح أفريقيا في زمن عثمان بن عفان، حيث ذكر ابن خلدون، فقال: «ثمّ إنّ عبد الله بن أبي سرح كان أمره عثمان بغزو إفريقية سنة خمس وعشرين، ثمّ إنّ عبد الله بن أبي سرح استأذن عثمان في ذلك واستمدّه فاستشار عثمان الصحابة فأشاروا به فجهز العساكر من المدينة، وفيهم جماعة من الصحابة منهم: ابن عباس وابن عمر وابن عمرو بن العاصي وابن جعفر والحسن والحسين وابن الزبير، وساروا مع عبد الله بن أبي سرح سنة ست وعشرين..»[(٣)].

لكنّ الرواية ليس لها إسناد ولا مصدر معلوم، وابن خلدون (٨٠٨هـ) متأخّر جداً من الناحية الزمنيّة.

ومنها: ما ذكره ابن عساكر في ترجمة الإمام الحسين، حيث قال: «ووفد على معاوية، وتوجّه غازياً إلى القسطنطينيّة في الجيش الذي كان أميره يزيد بن معاوية»[(٤)].

غير أنّ هذا الادّعاء كبيرٌ جدّاً وغريبٌ عن المصادر التاريخيّة، بل يفتقر إلى أدنى مقوّمات الإثبات التاريخي حيث لم يُسعفه ابن عساكر بأيّ مصدر أو إسناد، مع تفرّده به. بل لو شارك الحسين في غزو القسطنطينيّة تحت إمرة يزيد، لكان هذا خبراً منتشراً بعد شهادة الحسين، ومادّةً للنقاش والجدل، **بل نحن نجد أنّ بعض متكلّمي الشيعة يصف أبا أيّوب الأنصاري بقلّة الفقه والتدبّر؛ لمشاركته تحت إمرة معاوية في غزو القسطنطينيّة،** حيث ينقل الكشي فيقول: «وسئل الفضل بن شاذان عن أبي أيوب خالد بن زيد الأنصاري وقتاله مع معاوية المشركين؟ فقال: كان

(١) تاريخ الطبري ٣: ٣٢٣.

(٢) تهذيب الكمال ٢١: ١١٧ ـ ١٢٠.

(٣) تاريخ ابن خلدون ج ٢، ق١: ١٢٨ ـ ١٢٩.

(٤) ترجمة الإمام الحسين: ٨.

ذلك منه قلّة فقه وغفلة، ظنّ أنّه إنّما يعمل عملاً لنفسه يقوّي به الإسلام ويوهي به الشرك، وليس عليه من معاوية شيء كان معه أو لم يكن»[١]. **وإن كان بعض علماء الإماميّة لاحقاً انتقدوا الفضلَ في كلامه هذا، مثل السيد الخوئي، حيث قال معلّقاً**: «اعتراض الفضل على أبي أيوب في غير محلّه؛ فإنّ قتال المشركين مع خلفاء الجور، إذا كان باذن خاص أو عام من الإمام عليه السلام لا بأس به، بل هو موجبٌ للأجر والثواب، فقد قاتل الكفّارَ مع من هو شرٌّ من معاوية، من هو خيرٌ من أبي أيوب وأجلّ وأرفع مقاماً»[٢]. وما ذكره الخوئي في محلّه.

وبهذا يظهر أنّ هذه النصوص ليست إلا للتأييد وإلا فلم يثبت مشاركة الحسنين في الفتوحات؛ لقلّة النصوص جدّاً واشتمالها على مشاكل كما رأينا، مع خلوّ أمهات كتب الحديث عند الشيعة والسنّة من ذلك، بل لو شاركوا لانتشر هذا الأمر، بل بعض الكتّاب ذكروا نزول الصحابة في بلاد المغرب وأفريقيا وكانوا يتتبّعون ذلك، ومع ذلك لم يذكروا الحسن ولا الحسين، وهكذا.

وأمّا القول بأنّ أهل البيت لا يشاركون في سرايا أميرها من غيرهم أو أمويّ، فهذا أمر لا يوجد عليه دليل، فلعلّ المصلحة تقتضي ذلك ثانويّاً، ولم يرد نصّ حاسم أو قاعدة عقليّة مانعة بنحو مطلق حتى ننفي بها دليلاً تاريخيّاً ـ لو ثبت ـ في موردٍ هنا أو هناك.

ونتيجة البحث في موقف أهل البيت من الفتوحات، يمكن ذكرها على الشكل الآتي:

أ ـ أمّا بالنسبة للجواب عن السؤال الأوّل مطلع البحث، وهو موقفهم من أصل شرعيّة الجهاد الابتدائي الذي بنيت هذه الفتوحات في غالبها عليه، فالظاهر أنّ الراجح هو موافقتهم على ذلك، غايته من الصعب التأكّد من أنّ هذه الموافقة كانت بالعنوان الأوّلي ـ فتكون كاشفة عن الموقف في بحثنا هنا ـ أو غيره، كما قلنا، وإن كان الترجيح لصالح الكشف ظنّاً.

ب ـ وأمّا بالنسبة للجواب عن السؤال الثاني مطلع البحث، وهو موقفهم من الفتوحات تاريخيّاً بعد الفراغ عن شرعيّة الجهاد الابتدائي، وهل أعطوا إذناً بها أو كانوا راضين عن وقوعها في ظرفها أو لا؟ فإنّ الظاهر أنّه لا دليل يُثبت أو ينفي ذلك بشكل حاسم، بل المعطيات متعارضة، فضلاً عن مشاكل في معطيات كلّ مجموعة كما تقدّم، وإن كان الأقوى ظنّاً هو

---

(١) اختيار معرفة الرجال ١: ١٧٧.

(٢) معجم رجال الحديث ٨: ٢٦.

مشاركتهم بمثل النصح والتوجيه والمساندة ولو في الجملة، والله العالم.

نتيجة البحث في دليل السيرة

ونتيجة الكلام حول دليل السيرة النبوية والإسلامية ورسائل النبي صلى الله عليه وآله وكتبه وموقف أهل البيت من الفتوحات أنّها على أبعد تقدير تؤكّد الجهاد الابتدائي تاريخياً، لكنّها لا تستدعيه فقهيّاً بوصفه حكماً أولياً في الشريعة، وإنّما هو حكم قابل للتشريع الزمني نتيجة ضرورات، ومن المعروف أنّ نظام المهم والأهم ونظام الضرورات يجريان في الشريعة الإسلامية بمختلف أحكامها تقريباً، وليس هنا فقط.

٤ ـ الاستناد إلى الإجماع الإسلامي لإثبات الجهاد الابتدائي

يُستند لإثبات الجهاد الابتدائي ـ بعد الكتاب والسنّة ـ إلى دليل الإجماع، على أساس اتفاق فقهاء المذاهب والفرق الإسلاميّة على شرعية هذا الجهاد ووجوبه، وأنّ مقاتلة الكافرين بملاك الكفر، لا فقط بملاك الدفاع وردّ العدوان. وكلمات الفقهاء في هذا المجال كثيرة، ولا داعي لاستعراضها، فالإجماع المحصّل والمنقول تامّان، ولا أقلّ من الشهرة الفتوائية الواسعة. وحيث يكون الإجماع دليلاً كاشفاً عن الموقف الشرعي، فإنّ هذا الإجماع القويّ جدّاً هنا يغدو كذلك تلقائيّاً.

وقفات نقديّة مع دليل الإجماع

لكنّ هذا الإجماع قابلٌ للمناقشة، وذلك:

أولاً: إن ذهاب مشهور الفقهاء إلى ما قيل أمرٌ لا يصحّ إنكاره، إلاّ أن بعض الفقهاء لا وضوح لكلماتهم في ما يعطي دلالةً على مثل هذا الجهاد، وإنما يتحدّثون عن أصل وجوب الجهاد، دون إشارة إلى نوعيّته، وعلى سبيل المثال: نلاحظ نصّ الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) في كتاب «الهداية»، حيث يقول: «الجهاد فريضة واجبة من الله عز وجل على خلقه، بالنفس والمال، مع إمامٍ عادل؛ فمن لم يقدر على الجهاد معه بالنفس والمال فليخرج بماله من يجاهد عنه، ومن لم يقدر

على المال، وكان قوياً ليست له علّة تمنعه، فعليه أن يجاهد بنفسه، والجهاد على أربعة أوجه ـ وساق رواية فضيل بن عياض المتقدّمة ـ، وقد روي أن الكادّ على عياله من حلال كالمجاهد في سبيل الله، وروي أنّ جهاد المرأة حُسن التبعّل، وروي أنّ الحج جهاد كلّ ضعيف»[١]، وبهذا انتهى كتاب الجهاد عنده، فأيّة دلالةٍ في هذا الكتاب على الجهاد الابتدائي، مع احتمال كون مراده هو خصوص الدفاعي؟! والكلمات التي من هذا القبيل ليست بالنادرة، ولا سيما عند القدماء.

هذا كلّه مع الغضّ عما ذكرناه مطلع البحث من ذهاب بعضهم إلى إنكار وجوب غير الجهاد الدفاعي، حيث نسب ابن رشد الفقيه إلى عبيد (عبد) الله بن الحسن (الظاهر أنّه العنبري) من أنّه تطوّع[٢]، وما نسبه ابن جُزَيّ الكلبي الغرناطي (٧٤١هـ) إلى سُحنون المالكي (٢٤٠هـ) من صيرورته تطوّعاً بعد الفتح[٣]، وما نُسب من القول باستحباب الجهاد إلى ابن عمر وعطاء والثوري وعمرو بن دينار وابن شُبرُمة.

وقد قلنا سابقاً بأنّ غالب الظنّ أنّ الذين خالفوا الإجماع هنا كانوا يقصدون جهاد الطلب خاصّة دون غيره، مثل الجهاد الدفاعي، فضلاً عن مثل جهاد أهل البغي، وهو ما لفت النظر إليه أبو بكر الجصّاص[٤]، وقد نقلنا كلامه بطوله فيما سبق، فلا نعيد. وهذا كلّه يؤكّد وجود خلاف قديم في وجوب الجهاد الابتدائي بعد القبول بشرعيّته.

ثانياً: إنّه لو انعقد الإجماع صغروياً فهو معلوم المدركية أو مطمأنّ بها، ولا أقلّ من احتمال كونه مدركياً، حيث الآيات الدالّة أو القريبة الدلالة موجودة، وكذا ظاهر بعض الروايات كما أسلفنا، ومعه كيف يكون إجماعاً كاشفاً عن الحكم الشرعي؟!

ثالثاً: لو استُدل بالشهرة فالجواب أوضح، وهو أنّه لا حجية للشهرة الفتوائية في حدّ نفسها ـ كما قرّر في علم أصول الفقه ـ إلا إذا حصّلت يقيناً، وهو صعبٌ هنا، ولا سيّما بعد سريان مسألة المدركيّة إلى الشهرة أيضاً؛ لأن المدركية لو أسقطت كاشفية الإجماع فهي مسقطة لكاشفية الشهرة

---

(١) الهداية: ٥٧ ـ ٦٠.

(٢) ابن القطّان الفاسي، الإقناع في مسائل الإجماع ١: ٣٣٤؛ وبداية المجتهد ٦: ٥.

(٣) القوانين الفقهيّة في تلخيص مذهب المالكيّة: ٢٥٨.

(٤) أحكام القرآن ٣: ١٤٦ ـ ١٤٧.

بطريقٍ أولى، بعد عدم كون الشهرة دليلاً تعبّدياً بنفسه.

فالإنصاف أنّ الاستدلال بالإجماع أو الشهرة في مثل هذا الباب الوفير بالأدلّة في غير محلّه. نعم، هو حسنٌ من باب التأييد.

٥ ـ اعتماد دليل العقل في تشريع جهاد الدعوة، قراءة نقديّة

إنّ تطهير الأرض من الكفر أمرٌ حسن، وكذلك نشر التوحيد والعدل، وحيث يتوقّف تحقيق ذلك على الجهاد الابتدائي فيكون حسناً، بل واجباً.

يظهر هذا الدليل في كلمات العديد من الباحثين، ضمن صياغات مختلفة، وإن لم يطرحوه بوصفه دليلاً اجتهادياً.

إلاّ أنّ هذا الوجه وأمثاله واضح الدفع، فالغاية لا شك في حُسنها، بل وجوبها، إنما الكلام في الوسيلة، وشرعية الغاية لا تبرّر شرعية الوسيلة دائماً، ولا سيما أنّ الوسيلة فيها قتلٌ ودم وحروب يذهب ضحيتها بعض المسلمين أيضاً، كما أنّه من غير المعلوم أن تنتهي بمئات السنين، فمثل هذه الوسيلة يصعب القول بأنّ الغاية تبرّرها.

يُضاف إلى ذلك أنّه من غير المعلوم أنّ الله يريد إبادة غير الإسلام من العالم؛ وذلك بدليل القبول القرآني بنظام الذمّة، فلا ينبغي الاستعجال في رسم صورة الغاية المنشودة قبل مراجعة المصادر الاجتهاديّة الأخرى، فهذا الوجه ضعيفٌ أيضاً.

خلاصة واستنتاج

وبهذا يتمّ الكلام في أدلّة شرعية ووجوب الجهاد الابتدائي، وقد تبيّن أنّها لا تنهض لإثبات هذا الجهاد بالعنوان الأوّلي بشكل حاسم؛ حيث إنّه بعد مراجعة مجمل الوقفات لا يحصل لنا اطمئنان ووثوق بتشريع هذا الجهاد. نعم، توجد له بعض الشواهد الجديرة، التي ينبغي وضعها أمام أدلّة نفي هذا الجهاد، وإجراء مقارنات ومقاربات بين أدلّة النظريتين، لنرى أنّ أقوى أدلّة الجهاد الابتدائي ـ مثل إطلاق آية الجزية، وحديث ابن عمر المشهور، وسيرة المسلمين بعد النبيّ صلى الله عليه وآله، ولا سيّما مع ضمّ سكوت أهل البيت ـ هل تنهض لمواجهة أدلّة نفي الجهاد الابتدائي من نصوص الكتاب والسنّة أو لا؟ هذا ما سنراه قريباً إن شاء الله تعالى.

ثانياً: نظريّة حظر الجهاد الدعوي

بعد الفراغ عن بحث نظرية الشرعية والوجوب، وتفكيك مستنداتها ومبرّراتها العقلية والنقلية، وفقاً لأصول الاجتهاد الإسلامي السائد، وبعدما توصّلنا إلى عدم توفّر دليل حاسم ومقنع على نظريّة شرعيّة هذا الجهاد أو وجوبه بهذه الطريقة، سوف نحاول هنا ـ في المرحلة التالية ـ الحديث عن النظرية الثانية (عدم شرعيّة الجهاد الابتدائي)، والتي تتخذ في بعض الأحيان من نصوص الحريات الدينية أساساً لقيامة تصوّرها، لكن دون أن يكون موضوع الحريّات الدينية هو محلّ قراءتنا هنا بالتفصيل؛ لأنّنا لن نقترب منه إلا بمقدار اقتراب موضوعة الجهاد الابتدائي منه، ومن ثم لن يكون حديثنا مرتبطاً ـ مثلاً ـ بمسألة الردّة وحدّ الارتداد.

السياق التاريخي لحظر الجهاد الدعوي وتأسيس الحريات الدينية

لم تطرح هذه النظريّة بشكل واضح وصريح في الوسطين: الشيعي والسنّي، سوى في القرنين الأخيرين، وقد قدّمت في هذا المجال بعض الآراء والأفكار، وكان من أبرز الشخصيّات الشيعية التي عالجت هذا الموضوع لتختار عدم وجود الجهاد الابتدائي في الشريعة الإسلامية: الشيخ محمد مهدي شمس الدين في كتابه (جهاد الأمّة)، والسيد محمد حسين فضل الله في (كتاب الجهاد)، وكذلك المغفور له الشيخ نعمة الله صالحي نجف آبادي في كتابه (جهاد در إسلام/ الجهاد في الإسلام، وكذا كتاب "شوكران انديشه")، وهو ما يفهم أيضاً من الشيخ آل ياسين[1]. أما على صعيد أهل السنّة فقد تمّ تداول أسماء بعض الشخصيات كذلك، مثل الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، وبعض كلمات الشيخ محمود شلتوت، والدكتور محمد عبد الله دراز، والشيخ عبد الوهاب خلاف، والمستشار علي علي منصور، وعمر أحمد الفرجاني، وبعض كلمات الدكتور وهبة الزحيلي[2] وغيرهم، وقد تعرّضت بعض كتابات هذه الشخصيات للنقد،

---

(١) انظر له: موسوعة الشيخ محمد حسن آل ياسين (مفاهيم إسلاميّة) ٨: ١١٦ ـ ١١٧.

(٢) حول رأي الزحيلي، راجع له ـ على سبيل المثال ـ: العلاقات الدوليّة في الإسلام: ٢٦ ـ ٣٠؛ وحول رأي عبد الوهاب خلاف، انظر له: السياسة الشرعيّة: ٧٧؛ وراجع: الفرجاني، أصول العلاقات الدوليّة في الإسلام: ٨٢ ـ ٨٩ (معتقداً شرعيّة الجهاد للدفاع عن حريّة نشر الدعوة أيضاً)؛ ومثله: شلتوت، القرآن والقتال: ٢٦ ـ ٣٧؛ وعلي منصور، الشريعة الإسلاميّة والقانون الدولي العام: ٢٩٦.

لاسيما منها الشيخ البوطي، ممّا لا يهمّنا التعرّض له هنا؛ نظراً لخروج دراستنا هذه عن معالجة السياق التاريخي. وصرّح الشيخ محمّد أبوزهرة بأنّ الأصل في العلاقات الدوليّة ليس هي الحرب، لكنّه رأى شرعيّة الحرب لو تمّ الاعتداء فيها على المسلمين أو قمع حريّتهم العقديّة[1].

نوعيّة المستند الشرعي لنظريّة حظر جهاد الدعوة

من الجليّ أنّه لا يوجد لدى أنصار الحرية الدينية النافين لشرعيّة الجهاد الدعوي إمكانيّة للاستناد إلى أيّ إجماع إسلامي أو مذهبي؛ لأنّه لا توجد معطيات تاريخية لصالح نفي هذا الجهاد، إن لم نقل بأنّها تميل لصالح اشتهار الاعتراف به في الموروث الإسلامي، وهذا أمرٌ واضح.

كما أنّه لا توجد إمكانية لهم أيضاً في الاستناد إلى السيرة الإسلاميّة أو الفعل النبوي؛ لأنّ السيرة والفعل ـ من حيث كونهما دليلاً لبياً ـ لا ينفيان شرعية الجهاد الابتدائي، بل غاية ما يثبتان أنّ النبي لم يمارس هذا النوع من الجهاد في حياته أو أنّ المسلمين لم يفعلوه أيضاً، وعدم الفعل لا يدلّ على عدم الشرعيّة بالضرورة ما لم تقدّم شواهد معيّنة.

وانطلاقاً من استبعاد مقولات السيرة والفعل والإجماع والشهرة وأمثال ذلك، وجدنا أنّ الفريق المناصر للحرية الدينية ورفض الجهاد الدعوي قد ركّز نظره على الكتاب الكريم بالدرجة الأولى، وعلى تحليل أساسيات المفاهيم الإسلامية في المرحلة الثانية، وتقديم مبرّرات عقليّة في الدرجة الثالثة، إلى جانب اهتمامه النقدي بتفنيد المبرّرات التي قدّمها أنصار الجهاد الدعوي، ممّا تعرّضنا له فيما تقدّم.

تـأسيس الأصل وبلورة المبدأ (محاولة الشيخ شمس الدين)

لكن قبل كلّ شيء، لا بدّ من الإجابة عن هذا السؤال: ما هو الأصل في هذا الموضوع؟ وهل هناك من أصل أو قاعدة أو مستند قبلي يُرجع إليه في موضوعة الجهاد الابتدائي؟

يذهب العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين إلى وجود أصل عقلائي مسلّم في باب تنجّز التكاليف، مركّب من أمرين:

الأمر الأوّل: وصول التكليف بنحوٍ يعقله الإنسان المكلّف، وهذا الأمر كما يجري في المسائل

---

(١) انظر له: العلاقات الدوليّة في الإسلام: ٥٠ ـ ٥٦.

العملية، بأن يعرف المكلّف الحكم ويلتفت إليه حتى يتنجّز عليه، كذلك يجري في المسائل العقائدية، بأن تحصل له قناعة بالأمر العقائدي وتصديق بمضمونه، وإلا فمجرّد التعبير اللفظي الحاكي عن هذا الأمر العقائدي لا يكفي.

الأمر الثاني: القدرة على الفعل والترك، وهذا ما يستدعي أن يكون المتعلّق اختيارياً، نظراً للترابط الشديد ـ كما برهن في علم الكلام الإسلامي ـ بين القدرة والمشيئة، وهنا إذا كان الأمر من المسائل العملية فإنّ معنى الاختيار أن يكون المكلّف بحيث إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، وأما إذا كان من العقائديات فلا بدّ أن يكون بحيث حصلت المقدّمات الموجبة للقناعة به، فلا يمكن الاقتناع بأمرٍ عقائدي دون حصول البرهان في نفس المكلّف بما يؤدّي إلى حصول العلم عنده، ويرشد إلى هذا الأمر قوله تعالى: ﴿**لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ (البقرة: ٢٥٦).

وطبقاً لهذين الأمرين، نحلّل الجهاد الابتدائي فنقول: إنه إما أن يراد به حمل الكافرين على اعتقاد الإسلام والعمل بأحكامه، أو يقصد من ورائه مجرّد إخضاعهم لسلطان الإسلام السياسي وصيرورتهم تحت حكم الإسلام ويد المسلمين.

أ ـ فإذا أريد منه الأوّل، فهو واضح البطلان، إذ هو ـ ما لم يقم دليل يقنع الكافرين ـ مخالفٌ للأصل الأولي في باب التكاليف؛ إذ الإيمان دون اعتقاد وقناعة أمرٌ غير مقدور ـ كما تقدّم ـ كما أنّ الإلزام العملي دون اختيار إلجاءٌ لا يتحقّق الامتثال معه.

ب ـ وأما إذا أريد الثاني، فهو:

أولاً: خلاف صريح كلماتهم من أنّ هذا الجهاد إنّما هو للدعوة من حيث المبدأ.

وثانياً: خلاف ظواهر الآيات الدالّة على أنّ هدف الجهاد هو الدفاع وردّ الأذى دون الإخضاع.

وثالثاً: إنه يخالف كلام الفقهاء أنفسهم، حيث لم يقبلوا من غير الكتابيين مجرّد الإخضاع، بل خيّروهم بين الإسلام والقتل.

من هنا يلاحظ أن آيات القرآن في مجال الدعوة تنقسم إلى قسمين:

أحدهما: ما دلّ على أنها لا تكون سوى بالشرح والبيان، نحو قوله تعالى: ﴿**قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَاْ**

عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾ (يونس: ١٠٨)، وغيره من الآيات[1].

ثانيهما: ما دلّ على عدم كون استعمال القوّة ووسائل الإكراه من أدوات الدعوة، وإنما الهدف النبويّ كان الدعوة بالحسنى، نحو قوله تعالى: **﴿ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾** (النحل: ١٢٥)، وغيره من الآيات[2].

هذا هو الإطار والأصل الذي يُرجع إليه في مسألة الجهاد الابتدائي وفقاً لنظريّة العلامة شمس الدين[3]، وهو يستدعي رفض الجهاد الابتدائي بمعنييه.

تعليقات نقديّة على محاولتَي: شمس الدين وكديور (التأسيس المختار للمبدأ)

ويمكن لنا إبداء مجموعة من التعليقات على ما قدّمه شمس الدين، نكتفي بأهمّها:

التعليق الأوّل: كان يُفترض أن يُلاحَظ الأصل بمعنييه هنا، أي الدليل أو المرجع الأوّلي العام والنصوص التشريعيّة العليا (كالعمومات الفوقانية)، والأصل العملي الذي يُرجع إليه حال فقدان الدليل، والذي يبدو أنّ الأصل بهذه الصيغة التي قدّمها شمس الدين مقتصرٌ على الناحية الأولى، دون الثانية.

وعليه، فالذي يمكن أن يكون مرجعاً عملياً عند فقدان الأدلّة هنا هو أصالة البراءة عن وجوب الجهاد الابتدائي، فالمفروض أنّنا نشك في وجوبه، والأصل الشرعي أو العقلي والشرعي معاً هو عدم الوجوب.

هذا على مستوى الوجوب، وأما على مستوى الشرعية، فالأصل هو عدم ولاية أحدٍ على أحد وعدم نفوذ تصرّفاته في أمواله ونفسه وعرضه وما يتعلّق به، فما لم يدّع عدم ملكية الكافر لشيء أو عدم احترام نفسه وملكيّته لشيء ما، فالأصل عدم نفوذ تصرّفاتنا في نفسه وأمواله، ومن الواضح أنّ مقولة الجهاد الابتدائي من أبرز مصاديق التدخّل في هذا المجال، فالأصل عدم نفوذ تصرّف المسلمين هذا.

---

(١) انظر: الكهف: ٢٩، والأنعام: ١٠٤، وهود: ١٢١ ـ ١٢٢، والحجر: ١ ـ ٢، والبقرة: ٢٥٦، والقلم: ٤٤ ـ ٤٥.

(٢) انظر: الغاشية: ٢١ ـ ٢٤، والشورى: ٤٨، والمائدة: ٩٢، ٩٩، والرعد: ٤٠.

(٣) انظر: جهاد الأمّة: ١٠٧ ـ ١١٣.

هذا على مستوى الولاية والحكم الوضعي ونفوذ التصرّف، وأما على مستوى جواز الفعل العسكري ـ أو غيره من العقوبات الدنيويّة على تقدير الكفر ـ من الحكم التكليفي، فالأصل الجواز عندهم؛ لعدم دليلٍ على الحرمة.

لكن ذكر الشيخ محسن كديور أصلاً مقابلاً أسماه أصل البراءة من العقوبة الدنيوية على تقدير الكفر[1]**، وأنّ أي فعل عقابي مثل الحدود أو غيرها يحتاج إلى دليل.**

ويبدو لي أنّ كلا الأصلين غير صحيح:

أ ـ أمّا أصل الجواز، فلأنّه متفرّع على أصالة حرمة النفس والمال في الطرف الآخر، فلو ثبتت الحرمة المذكورة كان مقتضى القاعدة هو الحرمة التكليفية؛ لأنّ الفعل حينئذٍ سوف يعبّر عن تصرّف عدواني في حقّ الطرف الآخر الذي ثبتت الحرمة لنفسه وماله وعرضه، وهو ظلمٌ مشمول لحرمة التصرّف في الغير بدون إذنه. وهذا يعني أنّ المسألة هي مسألة حدود حرمة الغير، فإذا بنى الفقيه على أصل عدم حرمة الإنسان ما لم يُسْلِم أو يعاهد أو يخضع لنظام الذمّة صحّ الاستناد هنا، أمّا إذا بنى على ما هو الصحيح الذي تعرّضنا له في محلّه من أصل حرمة الإنسان، فيكون مقتضى القاعدة هنا هو حرمة التصرّف والعقاب في حقّ غير المسلم ما لم يقم دليل خاصّ؛ لأنّ أصالة البراءة ستكون محكومة لأصل الحرمة الثابت بالدليل حينئذٍ. نعم، لو شكّ في حرمة الإنسان من الأوّل كان أصل عدم الحرمة هو المحكّم.

ب ـ وأمّا أصل البراءة من العقوبة الدنيوية الذي تحدّث عنه كديور، فهو ناظر إلى الطرف الذي ينزل فيه العقاب أو تعلن ضدّه الحرب، فنقول: هو بريء من أيّ تهمة توجب عقاباً، لكنّ هذه البراءة القانونية هنا مغايرة لأصل البراءة عن الحكم التكليفي الذي نجريه في الحقيقة في حقّ الطرف الذي يريد إنزال العقاب بالكافر، أو إعلان الحرب عليه. ولو نفعت أصالة البراءة من العقوبة لأفادت في مجال حدّ الردّة، لكنّها لا تفيد في مجال الجهاد وفرض الدين؛ لعدم كونهما من باب العقوبات كما هو واضح، فلا يكون في مقابل أصل البراءة عن فعل الطرف المهاجم للكافر أيّ أصل معارض، ما لم نقل بحرمة أصل الإنسان كما تقدّم.

التعليق الثاني: لا شك في توقّف تنجّز التكليف على وصوله للعبد، كما تمّ تبيين هذا الأمر في

---

(١) انظر: محسن كديور، حريّة الدين والعقيدة في الإسلام، مطالعة فقهيّة، ترجمة: علي الوردي، دراسة منشورة في كتاب: العنف والحريات الدينية ١: ١٠٤.

علم أصول الفقه، كما لا شك في أنّ من الشروط العامة للتكليف الاختيار، وعليه فإذا أريد من الجهاد الابتدائي ـ أو بعض أنواعه ـ فرض الإسلام بالقوّة بالمعنى العقائدي للإسلام، فهو خلاف الأصول العامة المقرّرة في أصول الفقه وفي الفقه الإسلامي، **إلا أنّ الفقهاء لا يذهبون إلى فرض الإسلام العقائدي بجهاد الدعوة، فهذا التفسير لجهاد الدعوة تفسيرٌ غير فقهي، ويجب أن نفهم طريقة تعامل الفقهاء مع هذا الموضوع، لنحلّل أساسيات تفكيرهم،** حيث يقصدون من التخيير بين الإسلام والقتل، الإسلام الصوري الظاهري دون الإسلام القلبي الحقيقي، وإلا فلا يكاد يخفى عليهم أنّ القوّة بهذه الطريقة لا تحصّل إيماناً بالشهادتين، بل تحصّل شخصاً يلفظ الشهادتين ولو لم يؤمن بهما، على أن يسير في ظاهر حياته ـ ولو مضطرّاً ـ ضمن الحدّ الأدنى من ظاهر سيرة المسلمين، فليست الرؤية الفقهية رؤيةً عقائدية، بل تهدف التعامل مع ظواهر الأمور، ولهذا قد يقول أنصار الجهاد الابتدائي: إنّ هذين الأصلين المذكورين، وهما: أصل ربط التنجّز بالوصول أو أصالة الاختيار، لا يمسّان جهاد الدعوة؛ لعدم فرض الإيمان العقدي الوجداني فيه، هذا بعيداً عن أيّ ظهورات لأدلة أخرى، وبقاءً مع أساس هذين الأصلين.

ولا يمنع ذلك من صدق عنوان الإكراه على الدين؛ لأنّ الإكراه عليه كما يُفهم في سياق الإكراه على أمرٍ قلبي، كذلك يمكن في اللغة العربية أن يُفهم في سياق الإكراه على الشكل الظاهري للالتزام بهذا الدين والانتماء له والاندماج في اجتماعه السياسي، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿**مَن كَفَرَ بِاللهِ مِن بَعْدِ إيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾ (النحل: ١٠٦)، فإنّ ذكر الإكراه مع اطمئنان القلب بالإيمان بعد ذكره الكفر بالله بعد الإيمان، يفهم منه أنّ الإكراه كان على الكفر، ورغم أنّه لم يكن هناك كفرٌ قلبي بصريح الآية الكريمة إلا أنّها مع ذلك عبّرت بالإكراه، ممّا يشهد لصحّة التعبير بالإكراه على الدين في غير مجال الفعل القلبي الباطني.

التعليق الثالث: إنّ تسمية الجهاد الابتدائي بجهاد الدعوة وحصره بها تسميةٌ متأخّرة، وأنّ الفقهاء المسلمين لم يطلقوا عليه تسميات من هذا النوع، فحتى لو فرضنا أنّ هذا الجهاد لم ينسجم ـ في بعض أشكاله ـ مع الدعوة، فلا يصحّ إبطال هذه الأشكال لذلك؛ لعدم إحراز إدراجه تحت هذا العنوان دائماً، فالنقض على إخضاع الكافرين في هذا الجهاد بأنّه خُلف الدعوة إنّما هو نقضٌ على مفسّري هذا الجهاد بجهاد الدعوة حصراً بها، لا على الآيات والروايات التي استندوا إليها.

من هنا يظهر أنّ الاعتماد على الآيات التي تتحدّث عن الدعوة بالحسنى وعدم الإكراه لا يصحّ هنا إلا بناءً على تفسير هذا الجهاد بأنه للدعوة لا غير، فإذا جعلناه متعدّد الأغراض ـ ومنها الدعوة ـ لم يصحّ الركون إلى هذه الآيات للتوصّل إلى شيء أساسي في موضوعنا، إذ ليس من البعيد أن يقال بعدم وجود دليل على أنّ الدعوة للدين هو الملاك الرئيس المباشر لهذا الجهاد، وإنّما هو سيطرة قد تشكّل تمهيداً للمشروع الدعوي.

نظرية عدم شرعية الجهاد الابتدائي، الأدلّة والشواهد

يطرح الرافضون لهذا النوع من الجهاد مجموعةً من الأدلّة التي يرون فيها سدّاً منيعاً أمام منح الشرعيّة له، وأهّم ما قدّموه في هذا المجال أو يمكن أن يقدّموه هو الآتي:

١ـ شواهد النصوص الدينيّة

ثمّة مجموعات نصيّة قرآنية يمكن أن تشكّل مستنداً لرفض فكرة الجهاد الابتدائي، وقد تبلغ في مجموع كلمات الباحثين في هذا الموضوع سبع أو ثماني مجموعات، لكنّنا نتجاهل هنا ما نعتقد أنّه واضح في ابتعاده عن الموضوع، ونقتصر على النصوص المحتملة حقّاً، وهي:

١ـ١ـ الجهاد الابتدائي ونصوص رفع القتال عند عدم الاعتداء

من أبرز أدلّة رفض الجهاد الابتدائي النصوص القرآنية الدالّة على رفع الإلزام بالقتال أو إثبات الإلزام بعدمه عندما لا يُقاتل الطرف الآخر، فهذه المجموعة من الآيات تريد أن ترفع وجوب القتال عن المسلمين عندما لا يقاتلهم الطرف الآخر، بل في بعضها ما يدلّ على أنّه لا يجوز قتالهم في هذه الحال.

ونلفت إلى أننا لا نريد هنا ذكر الآيات التي تدلّ أقصى ما تدلّ على الجهاد الدفاعي، فهذه لا تدل على الابتدائي ولا تنفيه، إنما المقصود هنا ما دلّ ـ صراحةً أو ظهوراً بالمنطوق أو المفهوم ـ على نفي وجود شيء اسمه الجهاد الابتدائي.

وعلى أيّة حال، فأبرز هذه الآيات هو:

أ ـ قوله تعالى: ﴿**لَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن**

تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (الممتحنة: ٨ ـ ٩).

فهذه الآية الكريمة ترفع وجوب الجهاد ـ على تقديره ـ ضدّ من لا يحارب المسلمين ولا يسعى لإضعافهم، بل هي ترى البرّ لهم والقسط، وهو ما يجعل رفع النهي هنا بمثابة الوجوب؛ إذ لا معنى لرفع النهي عن القسط سوى وجوبه، فإنّ القسط ـ وهو العدل ـ واجب، فالآية تريد القول: إنّه حيث لا موجب للجهاد لزم التعامل معهم بالعدل والقسط، فإذا كان الجهاد الابتدائي واجباً، وهو الأصل في علاقة غير المسلمين مع المسلمين، فكيف يمكن تفسير هذه الآية الكريمة؟! بل كيف يمكن فهم الجواز فيها؟!

ومن الممكن أن يقال: إنّ هذه الآية وما قاربها في المضمون منسوخة بنصوص سورة براءة[1].

والجواب ما درسناه مفصّلاً فيما تقدّم من عدم ثبوت النسخ من جهة، مضافاً إلى أننا قد توصّلنا في آيات سورة براءة إلى عدم دلالتها على الجهاد الابتدائي أساساً. وقد حاول العلامة الطباطبائي ردّ مقولة النسخ هنا بالتمايز بين موضوعَي الآيات في براءة وهذه الآية الكريمة، من حيث إنّ الآيات هناك جاريةٌ في أهل الحرب، فيما هذه جارية في أهل الذمّة والمعاهدين وأمثالهم، فلا ترابط بين الموضوعين حتى نفترض النسخ[2]، وهو كلام تَابَع فيه ـ إجمالاً ـ ما قاله الفخر الرازي[3]، ويتناسق مع ما توصّلنا إليه هناك، بعد فرض أنّ المعاهدين وأمثالهم يشملون ـ من حيث العنوان ـ مطلق من لم يحارب، وإلا فاختصاص الآية الكريمة هنا بالمعاهدين بمعنى الذين وقعت اتفاقية منصوصة بينهم وبين المسلمين لا دليل عليه؛ لأنّ موضوع الآية هو عدم الحرب لا توقيع المعاهدة.

ب ـ قوله تعالى: ﴿.. فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْاْ إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً * سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَن يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُواْ قَوْمَهُمْ كُلَّ مَا رُدُّوَاْ إِلَى الْفِتْنِةِ أُرْكِسُواْ فِيِهَا فَإِن لَّمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُواْ إِلَيْكُمُ السَّلَمَ وَيَكُفُّوَاْ أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ

(١) انظر: التبيان ٣: ٢٨٧؛ ومجمع البيان ٣: ١٥٣، و٩: ٤٥٠.

(٢) الميزان ١٩: ٢٣٤.

(٣) انظر: التفسير الكبير ٢٩: ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

ثِقِفْتُمُوهُمْ وَأُوْلَئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا﴾ (النساء: ٩٠ ـ ٩١).

وهذه الآية الشريفة ظاهرة في أنّ السبيل الثابت للمؤمنين في قتال غيرهم إنما هو اعتداء الغير وعدم رغبته في تهدئة الوضع، وإلا فإذا لم يصدر منه أمرٌ من هذا النوع فلا سبيل للمؤمنين عليه، فلو كان الجهاد الابتدائي مشروعاً مطلقاً، فما معنى نفي السبيل هنا مع أنّ السبيل ثابتٌ إلى يوم القيامة؟!

وامتياز هذه الآية عن سابقتها أنّ ظهورها في النهي قويٌّ، فيما تدلّ السابقة على رفع الإلزام، مع احتمال ظهورها فيما هو أزيد، كما ألمحنا، فتكون هذه الآية معارضةً ـ بوضوح ـ لما دلّ على الوجوب في هذه الحال، ومسألة النسخ بآيات سورة البراءة وغيرها تقدّم جوابه.

ج ـ قوله سبحانه: **﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ * وَإِن يُرِيدُواْ أَن يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللّهُ هُوَ الَّذِيَ أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ﴾** (الأنفال: ٦١ ـ ٦٢).

المعطى في هذه الآية الكريمة يفيد أنّه إذا تأكّدنا من ميل الطرف الآخر للسلام ورفع الحرب والاعتداء لزم على المؤمنين الإجابة لذلك، مع الأخذ بعين الاعتبار موضوع الخديعة، ولو كان الجهاد الابتدائي ثابتاً لم يكن معنى للإلزام بالمسالمة عندما يميل إليها الطرف الآخر مطلقاً، كما هو واضح، بل وجب قتاله حتى لو تأكّدنا من إصراره على السّلم، ولهذا حرّم غير واحدٍ من الفقهاء أن تزيد مدّة معاهدات الهدنة مع غير المسلمين على العام الواحد، وأوصلها بعضهم إلى عشر سنوات، حتى لو أراد الطرف الآخر الهدنة لأكثر من ذلك.

د ـ قوله تعالى: **﴿وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ ﴾** (البقرة: ١٩٠).

تأمر هذه الآية الكريمة ـ أوّلاً ـ بمقاتلة من يُقاتل المسلمين، ثم تنهى ـ ثانياً ـ عن الاعتداء، وهذا ما يُفهم منه بوضوح أنّ القتال محصور بمن يُقاتل، وأنّ مقاتلة من لا يقاتل تُعتبر اعتداءً، والله لا يحبّ المعتدين، فتكون محرّمةً، وهذا ما يلغي الجهاد الابتدائي؛ لأنّ الجهاد الابتدائي ليس قتالاً لمن يُقاتل، فيندرج ضمن مفهوم الاعتداء الذي نهت الآية عنه، فيكون حراماً.

إلاّ أنّه قد يناقش الاستدلال بهذه الآية الكريمة:

أولاً: من الممكن أن يكون المراد من النهي عن الاعتداء هو تجاوز الحدّ في مقاتلة من يُقاتل المسلمين، كما في مثل التمثيل بجثث قتلى الكفار أو التعذيب قبل القتل أو استخدام أساليب غير

شرعية ولا أخلاقية وهكذا، وليس من الضروري أن يكون الاعتداء باستئناف حرب، فتكون الآية خاصّة بالجهاد الدفاعي دون أن تدلّ ـ سلباً أو إيجاباً ـ على الجهاد الابتدائي، ومع التردّد والاحتمال يصعب الترجيح.

ثانياً: قد يُراد بالآية الكريمة وجوب مقاتلة المقاتل دون غيره، أي الرجل دون المرأة والشيخ الفاني والصغير وأمثالهم، فتكون الآية بصدد الإلزام ـ سواء في الجهاد الابتدائي أم الدفاعي تمسّكاً بالإطلاق الوارد في صدرها ـ بمقاتلة خصوص المقاتلين، فيكون معنى الاعتداء مقاتلة غيرهم من النساء وغيرهنّ، وعليه فالآية لا تنهى عن الجهاد الابتدائي، بل لا تختصّ ـ بمقتضى إطلاق «وقاتلوا» ـ بالجهاد الدفاعي أيضاً[1].

وعلى أيّة حال، فالآيات الثلاث الأولى كافية في الدلالة على عدم وجوب، بل عدم شرعيّة، مقاتلة من لا يُخشى منه على المسلمين، وهو ما ينفي الجهاد الابتدائي من الأساس.

٢.١. الجهاد الابتدائي ونصوص الحريّة الدينيّة

نقصد بنصوص الحرية الدينية تلك الآيات القرآنية التي تدلّ على إيكال أمر الهدى والضلال إلى الإنسان نفسه لا غير، وأنّ الأمر إليه إن شاء اتبع هذا الدين وإن شاء تركه، وهو ما يعني حرية المعتقد الذي يساوق عملياً حريّة بيان العقيدة وإبدائها للغير؛ لأنّ حريّة المعتقد إنّما يقصد بها قانونياً حرية إظهاره للآخرين[2]، وإلا فالجانب الذاتي الباطني عند الإنسان ليس موضوعاً للبحث القانوني، وإنما هو قضية أخلاقية أو فكرية.

ومن الواضح أنّ حريّة المعتقد في الإسلام لا تعني تصويب كلّ معتقد يختاره الإنسان، من هنا قالت الآيات القرآنية: ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلاَمُ..**﴾ (آل عمران: ١٩)، و﴿**وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾ (آل عمران: ٨٥).

من هنا، يظهر لنا جليّاً أنّ التمييز بين حريّة المعتقد وحرية التفكير ـ كما فعل بعض العلماء[3]

---

(١) راجع: ردود وأباطيل وشبهات حول الجهاد: ٨٦.

(٢) راجع: منوجهر طباطبائي مؤتمني، آزاديهاى عمومى وحقوق بشر: ٩٠ ـ ٩١.

(٣) انظر: مرتضى مطهري، مجموعه آثار (المجموعة الكاملة) ٢٠: ٢٥٢؛ ومحمد حسن قدردان قراملكي، آزادى در فقه وحدود آن: ١٠٥ ـ ١٠٨.

ـ **جاعلاً بعض آيات حرية المعتقد راجعاً إلى حريّة التفكير، وأنّ الإسلام أعطى حرية التفكير لكنّه لم يعط الحرية العقديّة، في الوقت الذي لم يقبل بفرض العقيدة.. يبدو لي هذا التمييز حاوياً لبعض الالتباس**؛ فإنّه عندما تفسّر الحرّية الفكرية بأنّها الحرية في مجال استخدام مقدّمات العقيدة من النظر والبحث ووسائلهما؛ لأنّ الاعتقاد أمر قهري يلحق المقدّمات لحوقاً قهرياً[١]، ثم تنفى الحرية العقديّة ويرفض معها فرض العقيدة فرضاً، فإنّ هذا الاصطلاح غير قانوني، وإنما هو راجع إلى التحليل الفلسفي؛ لأنّ الباحث اعتبر العقيدة أمراً قهرياً راجعاً إلى علاقة العليّة الحتمية بين المقدّمات والنتيجة في الذهن، فالنتيجة عنده هي العقيدة، ومن ثم لا اختيار فيها؛ لأنّ أمرها قهري يأتي بتبع تبلور المقدّمات في الذهن، على خلاف الحال في المقدّمات نفسها فإنّ الاشتغال عليها أمر سلوكي حرّ يمكن للإنسان فعله ويمكن تركه.

وسبب الالتباس هنا هو الخلط بين الاعتقاد بوصفه ظاهرة باطنية، وحريّة العقيدة بوصفها ظاهرة إثباتية بيانية، ولهذا لم تقصد شرعة حقوق الإنسان من حرية المعتقد ذلك البُعد الفلسفي، وإنّما البيان والإبداء، ولهذا أيضاً ربطت حرية العقيدة هناك بحريّة البيان.

وعندما نتحدّث عن حريّة البيان الاعتقادي في الإسلام فنحن نقصد أدنى معاني البيان، وهو إظهار الفرد أنّه يعتقد بغير الإسلام، مقابل التفتيش والإلزام العقائدي والمنع عن إعلان الاعتقاد، أما حريّة البيان بالمعنى الواسع الشامل لحرية التجمّعات والإعلام والصحافة والمطبوعات، فهذا موضوع مختلف من زاوية القوانين الإسلاميّة، لا ربط له ببحثنا هنا.

وعلى أيّ حال، فأهمّ الآيات الكريمة التي تتداول في سياق إثبات حريّة المعتقد، هو:

أ ـ قوله تعالى: ﴿**وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**..﴾ (الكهف: ٢٩).

فالآية الشريفة دالّة على أنّ الحقّ ـ أي الإسلام ـ من عند الله تعالى، وأنّ الأمر راجعٌ إلى الناس أنفسهم، فإن شاؤوا الإيمان فبها ونعمت وإلا فليكفروا، وعلى تقدير كفرهم لم تشر الآية إلى الحياة الدنيا وأنّ هناك أثراً سيترتّب على كفرهم فيها، كلّ ما في الأمر أنّهم سيواجهون جزاءهم في الآخرة، الأمر الذي يؤكّد أنّ الكفر لا آثار دنيوية له على مستوى العقوبات الفقهيّة[٢]، وهذا

---

(١) انظر: آزادى در فقه وحدود آن: ١٠١ ـ ١٠٢.

(٢) انظر: مجموعه آثار (المجموعة الكاملة) ٢٠: ٢٣٧؛ ومحسن كديور، حرية الدين والعقيدة في الإسلام:

ما يقف على النقيض من مفهوم الجهاد الابتدائي.

لكنّ الاستدلال بهذه الآية لوحدها قد يواجه بعض المشكلات:

أولاً: إنّها قد لا تشكّل دليلاً يواجه أدلّة الجهاد والعقوبات، لا سيما بعد كونها مكيةً؛ إذ لعلّ العقوبات أو الإجراءات الدنيوية المترتبة على الكفر والإيمان لم تكن قد نزلت بعد.

لكن في المقابل قد يقال: إنّ المفيد فيها هو إيكال أمر الكفر والإيمان إلى الإنسان، وأنه هو من يختار بين الأمرين، ومن ثمّ فهي في حدّ نفسها ـ وبصرف النظر عن النصوص التي لحقتها في النزول زماناً ـ لها حكاية عن أنّ القرآن الكريم يرخّص في الدنيا للكافر في أن يكفر، ويعطيه هذه المشيئة، وأنّ نتائج اختياره الممنوح له هذا تقع عليه في الآخرة وتمثل أمامه هناك.

ثانياً: إنّ الآية تجعل الحرّية في الإيمان والكفر، وهما أمران قلبيّان، وقد تقدّم سابقاً أنّ الجهاد الابتدائي لا يُهدف منه الإيمان الحقيقي، بل الإيمان الظاهري، فيظلّ الإيمان الحقيقي شأناً اختيارياً، فلا يكون هناك أيّ تنافٍ بين المفهوم الذي تعطينا إياه الآية الكريمة وبين مفهوم الجهاد الابتدائي.

لكن يجاب عن هذا الكلام بأنّ التفريق الذي قلناه سابقاً بين الرؤية الكلامية والرؤية الفقهيّة لمفهوم الجهاد الابتدائي إنما يصحّ في الأمور بحسب الواقع، ولهذا ذكرنا هذه التفرقة في مقام الحديث عن الأصول والقواعد العقلية في باب العهدة وتحمّل المسؤولية، أما عندما تدخل المسألة باب الظهورات اللفظية فلا بدّ من الرجوع إلى العرف ليُرى ما هو المراد من منح مشيئة الكفر والإيمان للإنسان؟ فهل تخيير إنسانٍ بين الموت والإسلام هو بنظر العرف مفهومٌ موافقٌ لهذه المشيئة التي يقدّمها نصّ الآية السابقة أو لا؟ وسيأتي مزيد تفصيل لهذا الأمر إن شاء الله تعالى.

ثالثاً: قد يناقش في دلالة هذه الآية أيضاً بما ذكره العديد من المفسّرين وعلماء القرآنيات، بأنّ صيغة الأمر الواردة فيها ليست للطلب أو للتخيير، وإنّما هي للتهديد، تماماً مثل قوله تعالى: **﴿لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ فَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾** (النحل: ٥٥)، ومن ثمّ فلا معنى لربط الآية

١٠٨؛ وحسن الجواهري، بحوث في الفقه المعاصر ٦: ٢٢٧، ٢٤٩؛ ومحمد الحسيني البهشتي، آزادى ارزش بنيادين اسلام، ضمن كتاب: رابطه دين وآزادى: ٨٧؛ وأسعد السحمراني، حوار حول الحريات الشخصيّة، مجلّة المنهاج، العدد ١١: ٢٦١؛ ومحمّد تقي فاضل ميبدي، دين وآزادى در تقابل يا تعامل، ضمن كتاب: رابطه دين وآزادى: ١٤٢ ـ ١٤٣.

بالحرّية الدينية ومنح اختيار العقيدة[١].

إلا أنّ هذا الكلام غير صحيح؛ بل هو فهم للصيغة نتيجة فهم مسبَق للمعنى نفسه، فلو صحّ هذا لكان معنى (من شاء فليؤمن) هو التهديد أيضاً، مع أنّه واضح في عدم إمكان ذلك، ولعلّ ما دفعهم إلى هذا الأمر عدم تعقّلهم إمكان أن يخيّر الله الناس بالكفر أو يطلبه منهم فيجعله في مصاف الإيمان، بما يوحي بأنّ الكفر فعلٌ جائز، تماماً كما هي خصال الكفارات المخيّرة، مع أنّ الآية الكريمة لا تعني ذلك، بل هي واضحة في ترجيح الإيمان من خلال المقطع اللاحق منها والمتحدّث عن النار، فهي تريد أن تقول: إذا أردتم الإيمان فلكم أن تؤمنوا ولن يكون لدينا مقابل إيمانكم هذا أيّ ردّ فعلٍ سلبي، وإذا أردتم الكفر فلكم ذلك أيضاً، ولن تجدوا في مقابله إلا الجزاء الأخروي، فلا يضرّ هذا التخيير بأيّ مبدأ عقدي أو كلامي، نعم لو كانت الآية بصدد الأمر بالكفر فقط أو الترخيص به ثمّ التوعّد بالنار، لصحّ ذلك تهديداً، كأن تقول: اكفروا وسترون ما لا تحبّون، مع أنّ هذه الآية بالخصوص ليست كذلك.

رابعاً: حاول العلامة الطباطبائي أن يجعل هذا المقطع ﴿**فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن**..﴾ خارجاً عن مقول القول، فيكون معنى الآية: قل لهم: (إنّ الحقّ من ربّكم)، فمن شاء منهم أن يؤمن بعد قولك ذلك له فليؤمن، فلا إيمانه ينفعنا ولا كفره يضرّنا[٢]، فلا تكون الآية في سياق إعلان بيان قانوني بالتخيير ومنح الحرية العقديّة.

ولكنّني لا أعتقد أنّ تغيير مساحة مقول القول مؤثرة هنا في الدلالة على موضوع البحث؛ فسواء كانت من مقول القول أم لا، فإنّه في نهاية المطاف قد حظينا بنصّ قرآني يعلن التخيير، وإضافة أنّ الإيمان لا ينفع الباري تعالى والكفر لا يضرّه، إنّما جاءت من العلامة نفسه، وليس لها في الآية وجود حتى ندرجها فيها، فيكون معنى الآية ـ بعد الإخراج عن مقول القول ـ: وقل الحق من ربكم، فمن أراد منهم بعد قولك هذا له أن يؤمنَ فله ذلك، ومن أراد أن يكفر فهو حرّ مختار، لكننا سنواجهه بالعذاب يوم القيامة.

ب ـ قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَى فَلِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا**

---

(١) راجع ـ على سبيل المثال ـ: التبيان ٣: ١٨، و٥: ٢٣٦، و٧: ٣٦؛ ومجمع البيان ٦: ٣٣٨؛ والنحّاس، معاني القرآن ٤: ٧٤؛ والسرخسي، أصول الفقه ١: ١٩٢ ـ ١٩٣؛ والتفسير الكبير ٢١: ١٢٠.

(٢) الميزان في تفسير القرآن ١٣: ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾ (الزمر: ٤١).

إنّ هذه الآية الشريفة تقرّر أنّ الأمر في الهداية والضلال راجعٌ إلى الإنسان نفسه، فتكون حاكيةً عن مفهوم الحرية الفكرية والدينية[١].

وقد يناقش ـ بصرف النظر عن الجملة الأخيرة من الآية الكريمة ـ بأنها لا تدل سوى على عود نفع الهداية وضرر الضلال على الإنسان نفسه، وهذا أمر واضح صحيح، سواء كان هناك جهاد ابتدائي أم لم يكن، فهي لا تقرّر مبدأ المشيئة بهذا المعنى، بل تقرّر مبدأ النفع والضرّ.

ومثل هذه الآية ما جاء في سورة يونس، في الآية المائة وثمانية، إلى غيرها من الآيات التي طرحت في مسألة الحرية في اختيار الدين.

ويبدو لي من أكثر هذه الآيات أنها قد لا تنافي مسألة الجهاد الابتدائي عدا الآية الأولى في الجملة، لكنها تشكّل مدماكاً في هذا السياق، خصوصاً وأنّ جميعها أو أغلبها مما نزل في مكّة حيث لم يكن التشريع الدنيوي بادياً في النصّ القرآني بوضوح.

١.٣. الجهاد الابتدائي ونصوص وظيفة النبيّ والرسول

يُقصد بهذه النصوص تلك الآيات الدالّة على أنّ وظيفة النبي هي الهداية والإبلاغ وإيصال الحقّ، أما الإلزام به وتحقيقه خارجاً فهو أمر خارجٌ عن شؤونه ووظائفه.

١ ـ ٢ ـ قوله تعالى: **﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ * لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ * إِلَّا مَن تَوَلَّى وَكَفَرَ * فَيُعَذِّبُهُ اللهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ﴾** (الغاشية: ٢١ ـ ٢٤).

إنّ هذه الآية هنا لا ترى من مسؤوليات النبيﷺ سوى التذكير وأنّه ليس بمسيطرٍ عليهم ليلزمهم بديانته ولا بمتسلّط على شؤونهم ليدخل الإيمان فيهم، مما يكشف ـ بشهادة أداة الحصر ـ أنه ليس من وظائف النبي غير ذلك[٢]، فلو كان الجهاد الابتدائي واجباً لما صحّ سياق مثل هذه

(١) محسن كديور، آزادي عقيده ومذهب در اسلام، مجلة آفتاب، العدد ٢٣: ٥٩؛ ومنصورة باقري بور، مبدأ نفي الإكراه في الإسلام، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ٨: ١٨٥.

(٢) انظر: وهبة الزحيلي، حقوق الإنسان في الإسلام: ١٧٤؛ وحريّة الدين والعقيدة في الإسلام: ١١٠؛ ومحمد علي أيازي، مباني حقوق بشر إسلامي، ضمن كتاب حقوق بشر در جهان امروز: ٦٣؛ ومحمد الشيرازي، الصياغة الجديدة: ٣٣٥؛ وهاشم آقاجرى، صورت بندى جمعى آزادى در جامعه دينى، ضمن كتاب: رابطه

الآية ولسانها، كما هو واضح.

لكن قد يلاحظ هنا:

أولاً: إنّ هذه الآية مكية، فلعلّ المراد: حيث إنك لست بمسيطر عليهم ولا تملك إلزامهم بشيء فليس أمامك سوى وظيفة التذكير والبيان دون أن يؤدّي ذلك إلى افتراض النسخ بآيات القتال[1]، لفرض كون الآية معلّقة منذ البداية على عدم تسلّطه عليهم ـ وهو إخبار لا إنشاء ـ فيكون تغيّر الحكم لوجود تحوّل في موضوعه القائم عليه، لا لوجود النسخ. وأما الاستثناء الوارد في الآية فهو ـ بقرينة الآية التي لحقتها ـ منقطعٌ غير متصل، كما صرّحوا به[2].

لكنّ هذا الاحتمال لو استطاع إرباك فهمنا لهذه الآية الكريمة، إلا أنّه سوف يتلاشى تدريجيّاً عندما نجد أنّ الآيات الأخرى تؤكّد مفهوم عدم السلطنة، بوصفه أساساً في المشروع النبوي، لاسيما مع كون بعضها مدنيّاً.

ثانياً: فهم العلامة فضل الله والسيد كاظم الحائري من هذه الآية السيطرةَ التكوينية على العقل والوجدان، وأنّ هذا الأمر من مختصّات القدرة الإلهيّة، فتكون الآية بصدد نفي سيطرته التكوينية على القلوب لا نفي السلطنة الظاهرية التي تكون بالإكراه على اعتناق دين ما[3].

ولكنّ هذا التفسير وأمثاله للآيات ربما يواجه مشكلة الفهم العرفي، فإنّ بعض المفسّرين ـ لا سيما الطباطبائي ـ ربط مجمل الآيات التي نذكرها في هذا البحث بالبُعد الوجداني والقلبي الباطني، معتبراً ذلك أساساً، مع أنّ العرف لا يحصر فهمه بهذه الطريقة المنبثقة من تحول التديّن إلى فعل قلبي وإخراجه عن أن يكون اندماجاً في الاجتماع الديني، فأنت تقول لزيد ذكّر بكراً بما يجب عليه فعله وليس مطلوباً منك أكثر من هذا فأنت لا تملك سلطةً عليه ولا سيطرة، أو تقول ذكّره بالدين وليس مطلوباً منك أكثر من هذا فلست مسلّطاً عليه، إنّ هذا التركيب يفهم منه القهر والإكراه لا البعد الباطني فقط، علماً أنّ ما يذكّر به النبيّ ليس خصوص الاعتقادات، بل يشمل السلوك والتصرّفات والأخلاقيات أيضاً، مما يمكن أن يكون له مباشرةً مدلول عملي

دين وآزادى: ٥٢.

(١) راجع حول دعوى النسخ: مجمع البيان ١٠: ٧٢٨.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: المصدر نفسه ١٠: ٧٢٥.

(٣) الحائري، المرجعيّة والقيادة: ٢٣٨؛ وتفسير من وحي القرآن ٢٤: ٢٣١ ـ ٢٣٢.

ظاهري، وليس من أفعال القلوب فقط، فالآية في محصّلتها تريد أن تبيّن للنبي أنّ وظيفتك البيان، وليست لك أيّ سلطة عليهم بحيث تستطيع إدخالهم في دينك، فأولئك الذين يتولّون منهم إنما يكون التعاطي معهم عندي عبر العذاب الأكبر الذي ينتظرونه.

ومثل هذه الآية الشريفة، قوله تعالى: ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ﴾(ق: ٤٥)[١].

وقد تواجه هذه الآية المشكلة نفسها؛ فإنّ السورة مكية، ومعنى جبّار أي متسلّط عليهم، وقيل: فظّ غليظ[٢]، فيكون المعنى: ذكّر يا محمد من ينتفع بذكراك فليس عليك وأنت في مكّة مقهوراً غير متسلّط عليهم سوى ذلك، فلا تكون دالّةً ـ مع هذا الاحتمال ـ على الموقف في غير الحال المكيّة، فهناك قصور في دلالتها، إلا إذا صحّ ما قدّمناه آنفاً.

٣ ـ ١١ ـ قوله تعالى: **﴿مَّا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاَغُ وَاللهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾** (المائدة: ٩٩)، ومثله قوله تعالى: **﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلاَمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللهِ فَإِنَّ اللهِ سَرِيعُ الْحِسَابِ * فَإنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ للهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ وَالأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُواْ فَقَدِ اهْتَدَواْ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاَغُ وَاللهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾** (آل عمران: ١٩ ـ ٢٠)، وقوله تبارك اسمه: **﴿قُلْ أَطِيعُوا اللهَّ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾** (النور: ٥٤)، وقوله عز من قائل: **﴿وَإِن تُكَذِّبُوا فَقَدْ كَذَّبَ أُمَمٌ مِّن قَبْلِكُمْ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾** (العنكبوت: ١٨)، وقوله سبحانه: **﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَاء اللهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلا آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ﴾** (النحل: ٣٥)، وقوله تعالى: **﴿إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ * وَأَنْ أَتْلُوَ الْقُرْآنَ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾** (النمل: ٩١ ـ ٩٢).

وهذه الآيات ـ المكيّة والمدنيّة ـ تقرّر المبدأ عينه الوارد في سورة الغاشية، وهو أنّه ليس على

(١) انظر: الصياغة الجديدة: ٣٣٥؛ وحسن الصفار، التعدّدية والحرية في الإسلام: ٦٧.

(٢) انظر: مجمع البيان ٩: ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

الرسول إلا البلاغ، وأنّه إزاء كفر الناس لا يكلّف بما هو أزيد، وأنّه ليس له أن يحمل الناس على الإيمان[1]، فكيف يكون الجهاد الابتدائي، المنطلق من خاصّية كفر الناس، من تشريعات ديانة هذا النبي؟!

فهذه الآيات الشريفة تنفي وجوب أيّ أمر آخر على النبي إزاء كفر الطرف الآخر، ومنه الجهاد الابتدائي بملاك الكفر، لكنها لا تنفي شرعيّته، وأما مقاتلة النبي المعتدين أو استلامه شؤون الدولة وقيامه بوظائف أخرى فليس له علاقة بذلك، فهي لا تريد إسقاط الصلاة عن النبي والحجّ والصوم لتثبت عليه البلاغ فحسب، بل الحصر فيها إضافي ونسبي، أي بالنسبة إلى إبلاغ الدين وصفته الدعوية النبوية والرسوليّة ليس عليه سوى ذلك، فإن لم يهتد الطرف الآخر فلا وظيفة غير ذلك ملقاة على كاهل النبي إزاء الطرف المبلَّغ، وإلا لبيّنت، أما في الجهاد الابتدائي فالمفروض بدايةً هو دعوة الطرف الآخر فإن قبل وإلا وجب جهاده، فلو كان هذا التشريع من وظائف النبي للزم بيانه، على الأقلّ في الآيات المدنية من هذه المجموعة؛ لأنّه على صلة بالوظيفة الدعويّة، من حيث ترتّبه على إعراضهم عنها، في حين نجد أنّ هذه الآيات جميعها ترتّبُ على إعراضهم إعلانَ حصر وظيفته بالجانب الدعوي البياني، فلا تناسب بين المفاهيم.

وفي هذا السياق أيضاً، قوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ مَا لَا يَنفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَى رَبِّهِ ظَهِيرًا * وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَن شَاء أَن يَتَّخِذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ (الفرقان: ٥٥ ـ ٥٧).

فهذه السورة رغم كونها مكيةً، إلاّ أنّ في لسانها البياني تعميماً؛ إذ ربطت التبشير والإنذار بغرض الله تعالى من الرسالة، أي أنّه ليس من وظائفك سوى الإنذار والتبشير، ولا مسؤولية عليك غير ذلك إزاء من يرفض دعوتك، وهذا المفهوم لا يناسب مفهوم الجهاد الابتدائي. ولا تعليق في الآية على عدم القدرة حتى يُقال بأنّ ذلك راجع إلى كونه في مكّة المكرّمة.

وكذلك يأتي في هذا المضمار، قوله تعالى: **﴿وَأَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾** (المائدة: ٩٢)، حيث تركّز هذه الآية الكريمة على المفهوم المتقدّم عينه، وهو أنّه على تقدير عدم طاعة الله ورسوله ليس على الرسول من وظيفة إزاء إعراض الطرف

(١) وافق الشيخ الطوسي على تفسير جملة: ليس على الرسول إلا البلاغ، بمعنى أنّه ليس عليه حملهم على الإيمان، فانظر له: التبيان ٨: ١٩٥.

الآخر سوى البلاغ المبين، والسورة مدنية، فلو كان الجهاد الابتدائي مفهوماً إسلامياً للزم ضمّ هذه المسؤولية تجاه ذلك.

لكنّنا لو راجعنا سياق هذه الآية الشريفة بالخصوص فيما سبقها وما لحقها من آيات، لوجدناها تتحدّث مع المسلمين وأنّهم إذا تولّوا عن إطاعة الله ورسوله فليس أمام الرسول إلا البلاغ. ويبدو لي ـ إذا لم نشكّك في وحدة نزول هذه الآية مع سياقها ـ أنّ التولّي هنا هو الإعراض عن طاعة الله ورسوله، فإذا قصد المعنى الشامل دلّ على الارتداد، فتكون الآية معارضةً لحكم المرتدّ المعروف في الفقه الإسلامي، وإلا لزم القول بأنّ أنظمة العقوبات لا تكون من وظائف الرسول بما هو رسول، وإنما يكون تفعيلها من وظائف الولاية الثابتة له نتيجة العقد الاجتماعي والمواضعة على النزول عند حكمه أو غير ذلك، وبحثه يكون في الفقه السياسي.

وفي هذا الصدد، نجد كذلك قوله سبحانه: ﴿وَإِن مَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاَغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾ (الرعد: ٤٠)، وإن كانت هذه الآية غير ظاهرة إلا في الحصر الإضافي الذي نعلم حاله من المقطع الأخير، أي عليك أنت البلاغ فقط وليس عليك الحساب، فإنّه علينا، فلا يكون لها دور في موضوعنا ما لم نعمّم الحساب لغير الحساب الأخروي.

١٢ ـ ١٨ ـ قوله تعالى: **﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ..﴾** (الشورى: ٤٨)، وقوله سبحانه: **﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَاْ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾** (يونس: ١٠٨)، وقوله تبارك اسمه: **﴿وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾** (الأنعام: ٦٦)، وقوله تعالى: **﴿قَدْ جَاءكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَاْ عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ﴾** (الأنعام: ١٠٤)، وقوله تعالى: **﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ * وَلَوْ شَاء اللهُ مَا أَشْرَكُواْ وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾** (الأنعام: ١٠٦ ـ ١٠٧)، وقوله عز من قائل: **﴿إِنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَى فَلِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾** (الزمر: ٤١)، وقوله سبحانه: **﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاء اللهُ حَفِيظٌ عَلَيْهِمْ وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾** (الشورى: ٦).

وهذه الآيات رغم أنّ بعضها مكيّ، إلاّ أنها لمّا رُبطت بالإرسال عنت أننا لم نرسلك لكي تكون حفيظاً عليهم تحفظهم من أنّ يضلّوا كما أنّك لست بموكلٍ بهم، فليس عليك إلا البلاغ،

فلا تحزن لأمرهم[١]، وهي دالّة على هذا المبدأ في التعامل مع غير المسلمين، فكيف يمكن أن ينسجم هذا المفهوم الذي تعطيه هذه الآيات الشريفة مع الصورة الإجماليّة للجهاد الابتدائي في الموروث الفقهي الإسلامي؟! فإنّ تلك الصورة تقول: فإن أعرضوا فقاتلهم واقتل من لا يؤمن منهم، ما لم يكن من أهل الكتاب، وإلا فأخضعه للجزية ونظام الذمّة.

وقد فهم السيّد الطباطبائي من آيات نفي كون النبي موكّلاً بالناس، أنّها تريد أن توكل أمرهم إلى الله سبحانه والتخلية بينه وبينهم من حيث المصير، لا أنّها تريد بيان حريّة المعتقد[٢].

لكنني لم أفهم عملية فكّ الارتباط بين مفهوم التخلية ومفهوم الحرية الدينية، فإذا كانت هذه الآيات تريد أن تقول للنبي: اتركهم لي، ألا يستبطن ذلك عرفاً أن لا تمارس القهر والعذاب والعقاب عليهم، وإلا فما الذي كان يمكن أن يفعله الرسول غير هذا؟ وإذا كانت تريد أن تقول بأنّ أمرهم موكولٌ إلى الله سبحانه، فإنّ هذا أيضاً ـ عندما لا يبيّن خصوص النظر إلى الجانب الأخروي في هذه الآيات ـ يفيد أن ليس المطلوب من النبي غير البيان، وأنّ الإجراءات العملية المترتبة على كفرهم ليست من وظائف النبي، فليترك هذا الأمر لله، فهو الذي يجري عليهم حكمه، فلماذا لا تكون هذه الآيات شاهداً على مبدءٍ رئيس هنا؟!

نعم، يبقى في النفس احتمالٌ قد يهدم الاستدلال بمجموعة الآيات التي عبّرت بالوكيل والحفيظ وأمثالها، لا بكلّ آيات هذه الطائفة الثالثة، وهو أن يكون المراد إسقاط مسؤولية فعلهم عن النبي، فالحفيظ والموكل بأمر يتحمّل مسؤولية هذا الأمر، فكأنّ الآيات تريد أن تقول: يا محمد، إذا قمتَ بما كلّفناك به سقطت المسؤولية عن كاهلك، وأنت لا تتحمّل مسؤولية وضعهم وانحرافهم، فلست موكلاً بهم على نحو توكيل الوالد بولده الصغير أو حفيظاً عليهم على النحو عينه، حتى إذا عرض له شيء تحمّل الوالد تلك المسؤولية، وتوجّه اللوم إليه في أنّه لم يحفظ ابنه، مع أنّه في عهدته وتحت وكالته ونظره، إنّ القضيّة هنا ليست كذلك، فعليك القيام بواجبك، وانحرافهم لا يؤثّر عليك، فلا تحزن لأمرهم ولا يضرّك ضلالهم وزيغهم، فنفي الوكالة والحفظ هنا تخفيفٌ عن الشعور بالمسؤوليّة لا سلباً للسلطنة عليهم قانونيّاً.

---

(١) انظر حول تفسير الآية: مجمع البيان ٩: ٥٤؛ وراجع: صورت بندى جمعى آزادى در جامعه دينى، ضمن كتاب: رابطه دين وآزادى: ٥٢.

(٢) راجع: الميزان في تفسير القرآن ٣: ١٢٣.

ومع هذا الاحتمال، تصبح بعض آيات هذه المجموعة غير وافية بالدلالة على المدّعى، ولعلّ هذا هو نظر ومراد من ناقش فيها.

ومع هذا كلّه، فقد يلاحظ على الاستدلال بهذه الآيات الكريمة برمّتها:

أوّلاً: إنّها خاصّة بالنبي∃ من حيث وظيفته الرسالية، فما المانع من وجوب الجهاد الابتدائي من حيث وظيفة المسلمين أو وظيفته من غير ناحية تبليغ الرسالة؟

والجواب: إنّ بعض هذه الآيات ـ وهو مدنيٌّ ـ ربط أصل إرسال النبي∃ بهذا الأمر، فإذا كان الجهاد الابتدائي من شرائع دينه كان ينبغي ذكره. وبعبارة أكثر دقةً: إننا لا نستدلّ هنا بمعارضة حدّية بين هذه الآيات وبين نصوص الجهاد، وإنما نقارن المفاهيم ونقول: لو كان مفهوم الجهاد الابتدائي حاضراً في الشريعة لما كانت هذه الآيات المتكرّرة دقيقةً في التعبير عن واقع الأمر.

ثانياً: من الممكن أن يقال بأنّ آيات الجهاد الابتدائي تنسخ الآيات المذكورة هنا بمجموعاتها، فلا يعود هناك معنى للتمسّك بهذه الآيات.

ويجاب بأنّ بعض الآيات هنا ليس قابلاً للنسخ بحسب صيغته؛ لأنه ليس من شؤون التشريع، فعندما يقول الله تعالى: إنه لم يرسل هذا النبي سوى لكذا وكذا، هل يصحّ القول: إنه غيّر رأيه وإرادته وقصده من الإرسال إلى غرض آخر، فالقضية ترجع إلى الغاية التي وضعها الله للرسالة، لا إلى بيان حكم شرعي قابل للنسخ.

يضاف إلى ذلك أنّ تكرّر مجموعة آيات سابقة في تأكيد فكرةٍ ما، مع مجيء آية واحدة لا نظر لها إلى ما سبق، يصعب معه قبول النسخ فيه؛ إذ يرى العرف أنّ التصرّف الدلالي في الدليل الجديد أقرب من نسخ جملة آيات مؤكّدة لمفهوم واحد، علاوةً على أنّ الآيات المدنية هنا لا نعلم سبقها أو لحوقها لآية الجزية التي جعلناها سابقاً الآية الوحيدة الدالّة، وبذلك لا يوجد ما يؤكّد النسخ حينئذٍ.

ثالثاً: إنّ أقصى ما تعطيه أغلب نصوص هذه المجموعة من الآيات الكريمة هو نفي وجوب الجهاد الابتدائي، دون نفي شرعيّته.

٤.١.الجهاد الابتدائي ونصوص نفي الإكراه في الدين

وردت في القرآن الكريم نصوص تنفي الإكراه في الدين، وقد فصلناها عمداً عن نصوص

الحرية الدينية المتقدّمة؛ لأنّ إطارها البياني ينفي الإكراه على الإسلام، فيما الإطار البياني لتلك المجموعة يمنح الرخصة في إظهار غير الإسلام، والآيات هنا هي:

أ ـ قوله تعالى ـ حاكياً على لسان نوح ـ: ﴿**ويا قوم أرأيتم إن كنت على بينة من ربّي وآتاني رحمةً من عنده فعمّيت عليكم أنلزمكموها وأنتم لها كارهون**﴾ (هود: ٢٨).

وهذه الآية مكية تتحدّث عن الحوار الذي جرى بين نوح وقومه، وكأنها تؤكّد ـ باستفهامها الإنكاري في آخرها ـ على قضية عقلائية مستكنّة في الوعي الإنساني، وهي أنلزمكم بما بان لي واتضح مع أنكم كارهون له؛ إنّ هذا أمر غير منطقي.

وعليه، فتكون الآية تقريراً لمبدأ عدم الإكراه في الدين، إذ ماداموا لم يقتنعوا بالحقيقة، كيف يمكن إلزامهم بها وإكراههم عليها؟!(١)، فهي تقرّر مبدأ نفي الإكراه منذ أقدم الشرائع، وهي شريعة نوح، وتسوقه على شكل مضمون راسخ مفروغ منه، مما يؤكّد قواعديّة هذا المفهوم وعقلائيّته.

ب ـ قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ**﴾ (يونس: ٩٩).

فهذه الآية تربط الهدى والإيمان بالمشيئة الإلهية، وتستتبع ذلك باستفهام إنكاري موجّه إلى النبي صلى الله عليه وآله في إكراهه الناس كي يكونوا مؤمنين، أي أنّ الله قادر على جعلهم مؤمنين لكنّه لم يشأ، فكيف تُكرههم أنت على ذلك وأنت غير قادر(٢)؛ فتكون النتيجة تقبيح إكراههم على ذلك، فلو كان الله يريد هدايتهم ولو بالقوّة لفعل ذلك ولّما لم يفعل ذلك فلماذا تكرههم أنت عليها؟!

---

(١) انظر حول تفسير الآية: مجمع البيان ٥: ٢٣٥؛ والميزان ١٠: ٢٠٤ ـ ٢٠٧؛ وراجع: حرية الدين والعقيدة في الإسلام: ١٠٧ ـ ١٠٨؛ ودين وآزادى در تقابل يا تعامل، ضمن كتاب: رابطه دين وآزادي: ١٤٣.

(٢) انظر: مجمع البيان ٥: ٢٠٦؛ والميزان ١٠: ١٢٦؛ وتفسير المنار ٣: ٣٨؛ ومجموعه آثار (المجموعة الكاملة) ٢٠: ٢٣٧؛ وحقوق الإنسان في الإسلام: ١٧١، ١٧٤؛ والتعدّدية والحرية في الإسلام: ٦٦؛ وآزادى ارزش بنيادين اسلام، ضمن كتاب: رابطه دين وآزادى: ٩٢ ـ ٩٣؛ وعماد الهلالي، الردّة وحرية الاعتقاد في القرآن الكريم، ضمن كتاب: العنف والحريات الدينية ١: ١٥٢؛ ودين وآزادى در تقابل يا تعامل، ضمن كتاب: رابطه دين وآزادى: ١٤٢؛ وبحوث في الفقه المعاصر ٦: ٢٢٧؛ ومباني حقوق بشر إسلامي: ٦٢؛ وحرية الدين والعقيدة في الإسلام: ١٠٧؛ وعلي عبد الواحد وافي، حقوق الإنسان في الإسلام: ٢٢٠؛ ومحسن آرمين، دين وآزادى وواقعيتهاى اجتماعى وفرهنكى، ضمن كتاب: رابطه دين وآزادى: ٢٣.

إنّ هذه الآية الكريمة تعتبر محاولات الإكراه بهدف تحقيق الإيمان مرفوضة ومعارضة للسنن الإلهيّة، فهذا المنطلق لو أراده الله لفعله، فلماذا تسلكون عكس ما يريده الحقّ تعالى؟! وربط هذه الآية بالجانب التكويني الباطني، كما فعل بعض المفسّرين[١]، سبق أن تحدّثنا عنه.

ج ـ وهي أبرز آيات نفي الإكراه، عنيت قولَه تعالى: **﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾** (البقرة: ٢٥٦).

وتوضيح الاستدلال بهذه الآية الكريمة، أنّها استئناف بياني بعد تقرير الحقّ والوحدانية وأصول العقيدة الإلهيّة في آية الكرسي، وهي تؤسّس حكماً لنفي الإكراه في الدين، بمعنى الحمل عليه بجعله ذا كراهية بما يكون عبر التخويف بما هو أشدّ كراهية منه، فالدين لا إكراه فيه ولا سبيل له إليه، فتكون بمثابة القاعدة العامّة التي لا يُخرج عنها إلا بدليل، فالآية تحتمل النفي والنهي لكنها تقرّر عدم التناغم بين الدين والإكراه، وبمقتضى إطلاقها لا تختصّ بديانة الإسلام، بل تشمل مطلق الديانات أيضاً[٢].

وفي أسباب نزول هذه الآية الشريفة ذكر أنها نزلت في رجلٍ من الأنصار كان له غلام أسود،

---

(١) راجع: تفسير من وحي القرآن ١١: ٣٦٩.

(٢) انظر: تفسير المنار ٣: ٣٦ ـ ٣٧؛ والتحرير والتنوير ٢: ٤٩٩ ـ ٥٠٢؛ ومجموعه آثار (المجموعة الكاملة) ٢٠: ٢٣٦؛ وآزادي عقيده ومذهب: ٥٨؛ والصياغة الجديدة: ٣١٩، ٣٣٤، وله أيضاً: الأسئلة والأجوبة، اثنا عشر رسالة ١٢: ٢٤، وفقه العولمة: ١٧٩؛ والتعدّدية والحرية في الإسلام: ١٩، ٦٣؛ وآزادى ارزش بنيادين اسلام: ٨٧؛ وحقوق الإنسان في الإسلام: ١٧١، ١٧٢؛ ومحمّد الخامنئي، آزادي هاي فردي در إسلام، ضمن كتاب: حقوق بشر از ديدكاه اسلام: ٧٥ ـ ٧٦ (وإن ظهر منه في ص ٢٤٨، أنّه يميل لرأي العلامة الطباطبائي الآتي)؛ والردّة وحرية الاعتقاد في القرآن الكريم ١: ١٤٨ ـ ١٥١؛ وجهاد در اسلام: ١٦؛ وفي ظلال القرآن ٣: ٢٩١ ـ ٢٩٣؛ ودين وآزادى وواقعيتهاى اجتماعى وفرهنكى: ٢٢؛ وحقوق الإنسان في الإسلام: ٢٢٠؛ ومباني حقوق بشر إسلامي: ٦٢؛ وبحوث في الفقه المعاصر ٦: ٢٢٧، ٢٤٩؛ وأبو الفضل موسويان، آزادي عقيده وجهاد ابتدائي، ضمن كتاب مجموعه مقالات همايش بين المللي حقوق بشر وكفتكوى تمدنها: ٢٩٨، ٣٠٦؛ وأحمد حافظ نجم، حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان: ١٢٤؛ وحميد آيتى، آزادى عقيده وبيان: ٢٩؛ وتفسير من وحي القرآن ٥: ٤٦ ـ ٤٨؛ وصورت بندى جمعى آزادى در جامعه دينى: ٤٣، ٥٢؛ ومحمّد مهدي شمس الدين، حوار حول الحريات الشخصيّة، مجلّة المنهاج، العدد ١١: ٢٧٠ ـ ٢٧١؛ ودين وآزادى در تقابل يا تعامل: ١٤١ ـ ١٤٢.

كان يكرهه على الإسلام، إلى غيرها من القصص الواردة في المضمون عينه تقريباً[١]، وقصص أسباب النزول تدعم رفض الإكراه بالشكل الذي فسّرناه.

قراءات ومداخلات في آية «لا إكراه في الدين»

وقد تعدّدت وجهات النظر في هذه الآية الكريمة، وذلك كالآتي:

أ ـ الطباطبائي و.. وربط الآية بالبعد القلبي، شرح ونقد

لاحظ العلامة الطباطبائي وغيره على الاستدلال بهذه الآية هنا أنّها إمّا جاءت للنفي فتكون الجملة خبريةً، أو للنهي فتكون إنشائيةً، فإذا كانت خبريةً كان معناها الإخبار عن أنّه لا سبيل للإكراه إلى الدين؛ لأنّ الدين من أفعال القلوب، وأفعالها لا معنى للإكراه عليها، فإمّا تتحقّق مقدّماتها أو لا تتحقّق، فلا يكون للآية علاقة بحكم شرعي هو حرمة الإكراه، إذ لا متعلّق لهذا الحكم، حيث لا إكراه خارجاً يمكن تحقّقه، وأما إذا كانت إنشائيةً فيكون معناها النهي عن الإكراه على أساس أنّه يناقض حقيقةً تكوينية، وهو عدم وجود منفذ للإكراه إلى الدين؛ لما أشرنا إليه، وعليه فالمرجع إلى هذه الحقيقة التكوينية.

ووفقاً لذلك، لا ينافي دليل الجهاد هذه الآيةَ الكريمة؛ لأنّه لا يُكره على الدين؛ لعدم إمكانه، وإنما يوفّر الأرضية لانتشار الدين وميل الناس له، على أساس أنه لا وسيلة لذلك آنذاك من دونه[٢].

ولكي نحلّل هذه الآية الشريفة، لا بدّ من ملاحظة الجملة التالية: ﴿قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ فهذا المقطع ـ كما ينصّ عليه المفسّرون[٣] ـ بمثابة التعليل لصدر الآية، وهنا إما أن نقول: إنه لا إكراه في الفعل القلبي على نحو الجملة الخبرية؛ لأنّ الرشد والغي قد بانا، أو نقول: إنه لا يجوز

---

(١) راجع: جامع البيان ٣: ٢٣ ـ ٢٦؛ ومجمع البيان ٢: ٦٣٠ ـ ٦٣١؛ والميزان ٢: ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

(٢) راجع: الراوندي، فقه القرآن ١: ٣٤٤؛ والميزان ٢: ٣٤٢ ـ ٣٤٣، والمدرسة القرآنية (المجموعة الكاملة ١٩): ٣٦٤؛ وولاية الفقيه في حكومة الإسلام ٤: ٢٠٥ ـ ٢٠٩؛ وعبد الله جوادي آملي، فلسفه حقوق بشر: ٢٦١؛ والخرازي، كتاب الجهاد: ١٣.

(٣) انظر ـ على سبيل المثال ـ: التحرير والتنوير ٢: ٥٠١؛ والميزان ٢: ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

الإكراه الظاهري؛ لأنّ الرشد والغيّ قد بانا، والأنسب ـ بحسب سياق التعليل ـ هو الثاني؛ لأن استبانة الحقّ والباطل ليست علةً ولا مؤثراً في نفي الإكراه في القلبيات، فسواء ظهر أم خفي لا مجال لهذا الإكراه، لعدم إمكان تحقّق المعلول ـ وهو الاعتقاد ـ دون تحقّق علته وهي مقدّماته الفكرية، إذاً فهذا ليس تعليلاً فلماذا ذكرته الآية؟!

أما على تقدير الإنشاء غير الراجع إلى هذه القضية الخبرية التكوينية، فالمعنى ربما يكون واضحاً أكثر، إذ يصير المعنى: لا تجبروا أحداً إجباراً ظاهرياً على اعتناق الدين؛ لأنّ الحق والباطل صارا واضحين جداً، فليوكل الأمر إلى الإنسان نفسه كي يختارهما ويتحمّل مسؤولياته تجاههما؛ إذ لو كان الحقّ والباطل غير باديين لم يكن يمكن تحميل الإنسان مسؤولية الاختيار بينهما؛ لأنّه لن يرى الأمور حينئذٍ، مما يجعل تحميله لأحد الطرفين ـ حيث لن يُقدم بنفسه عن وعي وبصيرة ـ متصوّراً فيه الإكراه والتوجيه القهري تماماً كحال الطفل غير المدرك للأمور، فهذا المعنى الثاني أقرب إلى تناغم صدر الآية وذيلها، هذا مضافاً إلى أنّه ما الفائدة في إخبار الله تعالى لنا أنّ أفعال القلوب لا معنى للإكراه فيها على نحو الجملة الخبرية، وماذا تريد الآية أن توصل إلينا عبر هذه الجملة الخبرية على هذا التقدير؟

ولعلّ التقرير المتوقّع للمعتزلة ـ وفقاً لتبيين الفخر الرازي ـ يلتقي جزئيّاً مع ما بيّناه، حيث قال: «قول أبي مسلم والقفال، وهو الأليق بأصول المعتزلة: معناه أنه تعالى ما بنى أمر الإيمان على الإجبار والقسر، وإنما بناه على التمكّن والاختيار. ثم احتجّ القفال على أن هذا هو المراد بأنه تعالى لما بيّن دلائل التوحيد بياناً شافياً قاطعاً للعذر، قال بعد ذلك: إنّه لم يبق بعد إيضاح هذه الدلائل للكافر عذر في الإقامة على الكفر إلا أن يقسر على الإيمان ويجبر عليه، وذلك مما لا يجوز في دار الدنيا التي هي دار الابتلاء، إذ في القهر والإكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان.. ومما يؤكد هذا القول أنّه تعالى قال بعد هذه الآية ﴿**قد تبين الرشد من الغي**﴾ يعني ظهرت الدلائل، ووضحت البيّنات، ولم يبق بعدها إلا طريق القسر والإلجاء والإكراه، وذلك غير جائز؛ لأنّه ينافي التكليف»[1].

قد يقال: إنّ الآية لا يمكن أن تنهى عن أمرٍ لا يمكن تحقّقه، فإذا كان الدين من أفعال القلوب

(١) التفسير الكبير ٧: ١٥.

ولا يمكن الإكراه فيها، فلماذا تنهى الآية عن هذا الإكراه؟ فهذا أشبه شيء بالنهي عن الجمع بين النقيضين.

والجواب: إنّ هذا الكلام قد يرد على رأي العلامة الطباطبائي، لكننا ألمحنا سابقاً إلى أنّ العرف هو المرجع هنا، والفهم العرفي والعقلائي يرى أنّ الإكراه الظاهري على الإسلام الظاهري مما يصدق عليه أنه إكراه في الدين، ولهذا لما ذكروا شأن نزول الآية تعرّضوا لأمثلة لا علاقة لها بأفعال القلوب، مما يكشف عن أنهم استساغوا توصيف ذلك بأنه إكراه ولم يأنفوا منه، حتى لو كانت الرواية في أصلها غير ثابتة، وشاهد ذلك ما تراه من نفسك ووجدانك لو خيّر إنسان بين الموت والإسلام، ألا يقول العرف، وألا نرى في وجداننا: أنه أكره على الإسلام؟ فمعنى الآية ظاهري، وإن كان الفعل القلبي لا معنى للإكراه فيه فلسفياً. هذا مضافاً لما ألمحنا إليه سابقاً من إطلاق تعبير الإكراه في القضايا الدينية في آية ﴿**مَنْ كَفَرَ بِاللهِّ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللهِّ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾ (النحل: ١٠٦).

واللافت أنّ السيد كاظم الحائري أقرّ بأنّ البقاء مع آية نفي الإكراه لوحدها يفيد نفي الإكراه الظاهري فيتمّ الاستدلال بها، لكنّ السبب في العدول عن ذلك هو ضرورات الجمع والتوفيق بينها وبين آيات الجهاد، فنلتزم بحملها على نفي الإكراه الباطني، مقرّاً بأنّ مجموعات الآيات كلّها تدلّ بنفس الطريقة[١].

ب ـ فكرة نسخ آية نفي الإكراه بنصوص الجهاد والجزيّة، نقد وتعليق

ثاني المحاولات هنا هو أنّ هذه الآية منسوخة بآيات القتال وآية الجزية وآيات سورة براءة وأمثالها، فلا معنى للاستناد إليها هنا[٢].

والجواب ـ بعد صرف النظر عن أنّ هذا الفريق من العلماء قد فهم من آية نفي الإكراه ما فهمناه، لا ما فهمه العلامة الطباطبائي، ولهذا اضطرّ لافتراض النسخ ـ: إنّ هذه الآية محكمة، إذ

(١) المرجعيّة والقيادة: ٢٣٨ ـ ٢٤٠.

(٢) راجع ـ على سبيل المثال ـ: ابن حزم، الناسخ والمنسوخ: ٣٠؛ وابن الجوزي، نواسخ القرآن: ٩٣.

لا معنى لنسخها، وذلك ـ كما يقول الطباطبائي ـ لأنها معلّلة، وهذا التعليل لا يمكن القول بنسخه، إذ الحقّ والباطل قد بانا، فهل ينسخ ذلك بأنها لم يتبيّنا بظهور الإسلام، فالناسخ ما لم ينسخ علّة المنسوخ لا يمكنه نسخ حكمه[1].

ويضاف إلى ذلك، أنّ هذه الآية مدنيّة وتلك الآيات مدنيّة أيضاً، ولا يتوفّر لنا سبيل حاسم للتأكّد من المتقدّم منهما والمتأخر حتى يدّعى النسخ ويجزم به، وإن قيل بنزول سورة براءة في آخر ما نزل، ولسان هذه الآية أبعد عن النسخ من آيات الجزية و.. هذا مضافاً إلى عدم دلالة تلك الآيات ـ غير آية الجزية ـ على الإكراه والجهاد الابتدائي كما مرّ حتى نفترض النسخ، وسيأتي الحديث عن آية الجزية أيضاً إن شاء الله تعالى.

ج ـ رفع التنافي بتخصيص آية نفي الإكراه بغير المشركين

ذهب بعض المفسّرين إلى أنّ آية نفي الإكراه في الدين خاصّة بغير المشركين فيما سائر آيات القتال والجهاد خاصّة بالمشركين ومن لم يؤدّ الجزية من أهل الكتاب[2]، وبهذا لا يوجد أيّ تنافٍ بين مضمون الآية هنا والنتائج الفقهيّة السائدة بين الفقهاء في التعامل مع المشرك وغيره.

إلا أنّ هذا الكلام لا شاهد له، فإنّ بيان آية نفي الإكراه لا حديث فيه عن المتعلّق والمكرَه أساساً، وإنّما هو بصدد الحديث عن أصل الظاهرة بعينها، والجملة اللاحقة التي تتحدّث عن بيان الرشد والغي متساوية النسبة لكلّ أصناف غير المسلم، بلا فرق بين الكتابي وغيره، فهذا التفسير فيه ضربٌ من التأوّل والتحكّم الذي لا دليل عليه، بل المفترض ـ قواعديّاً ـ أن تقدّم آية نفي الإكراه على آيات القتال وفرض الإكراه؛ لأنّ هذه ذات دلالة صريحة ونصيّة، وتلك إنّما جاءت بالإطلاق لا غير، ما لم يدّع النسخ الذي علّقنا عليه.

د ـ الإكراه في مقابل الرضا والاختيار، محاولة السيّد الخوئي

ذكر السيد الخوئي ـ في سياق رفضه النسخ والتخصيص في هذه الآية الكريمة ـ أنّ الكره في اللغة يأتي بمعنيين: أحدهما ما قابل الرضا، وثانيهما ما قابل الاختيار، ولكي تدلّ الآية على نفي

---

(١) الميزان ٢: ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: جامع البيان ٣: ٢٥ ـ ٢٦.

الإكراه بالمعنى السائد الذي يعارض آيات الجهاد لا بدّ من تفسيرها بما قابل معنى الرضا، وهو تفسير غير مقبول؛ لأنّه تفسير بأحد المعنيين المشتركين دون قرينة مرجّحة، كما أنّه لو صحّ لكان معناه أنّه لا يوجد في الإسلام إكراه، مع أنّ وجوده يقيني كإكراه السارق على ترك السرقة، وإكراه الزوجة على إطاعة زوجها[1].

ويبدو أنّ الخلفية التي انطلق منها الخوئي هي تارةً خلفية أنّ الدين أمر قلبي لا معنى لسلب الاختيار فيه، فلزم ربط الإكراه عنده بما قابل الرضا دون ما قابل الاختيار، أو الاعتقاد بأنّ نفي الإكراه في الآية معناه أنّ الدين الإسلامي ليس فيه أيّ حكم إكراهي، لا أنّ المعنى هو أنّه لا إكراه على التديّن بالدين الإسلامي، **من هنا يمكن أن نلاحظ على كلام السيد الخوئي**، أنّ فرض الإسلام على المشرك وإلا قُتل يعدّ إكراهاً على الدين عرفاً، والشاهد على ذلك هو المقطع الأخير من الآية الكريمة الذي رَبَطَنا بالجانب العقدي، باعتباره كلَّ من يؤمن بالله ويكفر بالطاغوت مستمسكاً بالعروة الوثقى، وهذا المقطع وإن كان يمكن أن يجعل مجرّد بيان لمصداق من المصاديق، وهو الجانب العقدي مقابل مجموع الجانبين العقدي والفرعي، إلا أنّه يمكن أيضاً أن يشكّل نصّاً متصلاً يحتمل أن يكون قرينة على اختصاص الآية بالجانب العقدي، فيمنع عن إمكانية التمسّك بالإطلاق فيها وفقاً لقواعد أصول الفقه، ومن ثم لا يصحّ ما ذكره السيد الخوئي من الإكراهات في القضايا القانونية والعلائقيّة؛ لأنّها غير مربوطة بالآية، فيكون القدر المتيقن من دلالة الآية ـ لو تنزّلنا ـ هو الإكراه على الدين، لا الإكراه بوصفه قانوناً يعمل به في مكان ما من منظومة قوانين الدين.

وما يدلّنا أكثر هو أنّ الإكراه الشامل للفروع لا يمكن نفيه في الإسلام مطلقاً حتى لو فسّرناه بالمعنى الذي يقابل الاختيار لا الرضا، فإنّ السلطة القانونية والإجرائيّة لها في الإسلام الحقّ في سلب الأفراد اختيارهم بإجبارهم على بعض الأمور إجباراً قهريّاً إلجائيّاً، كمصادرة الأموال لتسليمها للغير وفقاً للأحكام القضائيّة، فماذا يفعل السيد الخوئي في هذه الحال؟

هـ. التمييز بين موضوعَي: نصوص الجهاد ونفي الإكراه، محاولة الشيخ عبده وسيّد قطب

حاول الشيخ محمد عبده وسيد قطب وآخرون رفع التنافي بين آيات الجهاد وآية نفي الإكراه

(١) البيان في تفسير القرآن: ٣٠٧ ـ ٣٠٨.

في الدين، بأنّ الثانية موضوعها الأفراد، فيما الأولى موضوعها تحقيق الحريّة العقديّة والعوائق التي تقف أمام الدعوة الإسلاميّة وحرّيتها(١).

وهذه هي نظريّة ربط الجهاد الابتدائي بمفهوم حريّة الدعوة وتسهيلها، وقد قلنا مراراً بأنّه ربط لا مستند له في النصوص، وإنّما هو محاولة عقلانيّة اختارها بعض العلماء مؤخراً(٢).

و ـ قراءة الطاهر بن عاشور لشبكة علاقة النصوص ببعضها، وقفة وتعليق

ذهب ابن عاشور إلى أنّ آية نفي الإكراه في الدين لا بدّ من اعتبارها ناسخةً لآيات القتال على الدين؛ لأنّ مفهومها لا ينسجم مع شريعة الجهاد الابتدائي الموجودة في مثل حديث ابن عمر المشهور، وذلك أنّ آيات القتال على ثلاثة أنواع: فأحدها آيات القتال الدفاعي، وهذه لا تنافي آية نفي الإكراه؛ لأنّ القتال الدفاعي ليس إكراهاً على الدين. وثانيها آيات الأمر بقتال المشركين مطلقاً دون غاية، وهذه يمكن تقييدها بآية الجزية لتكون الغاية هي الخضوع لسطان المسلمين لا التديّن بالإسلام، فلا تنافي أيضاً آية نفي الإكراه. وثالثها ما كانت له غاية هي كون الدين كلّه لله، وهذه تعارض آية نفي الإكراه، فتُنسخ بكلّ من آية الجزية وآية نفي الإكراه، وتكون النتيجة أنّه قد شرّع الإكراه على الدين لسنوات في المدينة المنوّرة، ثم نُسخ وأُلغي بهذه الآية، وبقي الجهاد الابتدائي الذي غايته الخضوع للمسلمين بدفع الجزية لهم، وهذا الرأي يقف على النقيض من الأقوال المشهورة بين المفسّرين(٣).

---

(١) انظر: تفسير المنار ٣: ٣٩؛ وفي ظلال القرآن ٣: ٢٩٣ ـ ٢٩٥.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: سيد سابق، عناصر القوة في الإسلام: ٢١٠ ـ ٢١١، وله كلام في الفتنة عن الدين ص٢٢٢؛ ومحمد عزة دروزة، الجهاد في سبيل الله: ٤٨؛ وأحمد شلبي، الجهاد والنظم العسكرية في التفكير الإسلامي: ٥٨ ـ ٦٢؛ ومطهري، الجهاد وحالاته المشروعة في القرآن: ٧، ٢١، ٣١ ـ ٣٨، ٤٢ ـ ٤٤؛ وركن الجهاد أو الركن الذي لا تحيا الأمة إلا به: ٧١؛ وزاد المعاد في أحكام الجهاد: ٣٥ ـ ٣٧؛ وكامل سلامة الدقس، آيات الجهاد في القرآن الكريم: ٨١ ـ ٩٠؛ والزحيلي، حقوق الإنسان في الإسلام: ١٧١، وله أيضاً: آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ٩٠ ـ ٩٤؛ ١٢٥؛ وإن كان في بعض عباراته بعض الغموض في تحديد موقفه؛ والميزان في تفسير القرآن ٢: ٦٤ ـ ٦٩، ٤: ١٦٤؛ ودراسات في ولاية الفقيه ١: ١١٥ ـ ١١٦؛ و ٢: ٧١١؛ والأمثل ٢: ٢٦ ـ ٢٩، و٥: ٤٢٦؛ وما وراء الفقه ٢: ٣٧٣ ـ ٣٧٤؛ و..

(٣) التحرير والتنوير ٢: ٤٩٩ ـ ٥٠١.

وهذه المحاولة التي قدّمها ابن عاشور يصعب إثباتها تاريخياً، ولا سيّما بعد اشتهار تأخّر نزول سورة براءة، ومن ثم يكون إثبات النسخ بهذه الطريقة عسيراً أيضاً، حيث يمكن للطرف الآخر أن يدّعي تقدّم نزول آية نفي الإكراه على مجموع آيات الجهاد الابتدائي، ثم نسخها من قبل تلك الآيات، ثم حصول نسخ داخل تلك الآيات بين آية الجزية وغيرها، على الطريقة التي عرضها ابن عاشور نفسه، وهذا ما يضطرّه لإثبات عدم إمكان نسخ آية نفي الإكراه، ولو من خلال تعليلها بتبيّن الرشد والغيّ كما تقدّم، فإذا فعل ذلك ـ كما هو الصحيح ـ اقترب من تصويب الجمع.

وبالنسبة لنا، فحيث لم نجد دلالة في آيات القرآن الكريم على الجهاد الابتدائي غير آية الجزية ـ على كلام كان لنا فيها ـ فإنّ نظرية النسخ بهذه الطريقة لن نحتاج إليها من الأساس، وسيأتي حلّ التعارض المفترض بين النصوص القرآنية إن شاء الله.

ز ـ المحاولة التفسيريّة للسيد محمّد باقر الصدر، شرح وتعليق

ذكر السيد محمد باقر الصدر أنّه «يسيء البعض فهم القرآن الكريم في هذه الآية: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾، فيظنّ أنّ القرآن كفل للإنسان حرّية التدين وعدمه، ومنع من الإكراه عليه أخذاً بمبدأ الحرّية الشخصية الذي تؤمن به الحضارات الحديثة. ولكن هذا خطأ؛ لأنّ الإسلام الذي جاء لتحرير الإنسان من عبودية الأصنام على أساس التوحيد لا يمكن أن يأذن للإنسان بالتنازل عن أساس حريته والانغماس في عبوديّات الأرض وأصنامها، كما أنّ الإسلام لا يعتبر عقيدة التوحيد مسألة سلوك شخصي خاص كما ترى الحضارات الغربية، بل هي القاعدة الأساسية لكيانه الحضاري كله، فكما لا يمكن للديمقراطية الغربية مهما آمنت بالحرية الشخصية أن تسمح للأفراد بمناوءة فكرة الحرية نفسها، وتبنّي أفكار فاشستية دكتاتورية، كذلك لا يمكن للإسلام أن يقرّ أيّ تمرّد على قاعدته الرئيسية. وإنما يهدف القرآن الكريم حين ينفي الإكراه في الدين، إلى أنّ الرشد قد تبيّن من الغي، والحقّ تميّز عن الضلال، فلا حاجة إلى إكراه مادام المنار واضحاً والحجّة قائمة، والفرق بين الظلام والنور لائحاً لكلّ أحد..»[1].

(١) المدرسة القرآنية (المجموعة الكاملة ١٩): ٣٦٤.

ويمكننا التعليق هنا:

أ ـ إنّ إضافة فكرة الحاجة التي قام بها السيد الصدر، ووافقه عليها بعض الفقهاء المعاصرين(١)، هي إضافة لا تحكي عنها الآية؛ فإذا كانت الآية تنفي الإكراه في الدين؛ لأنّ الحقّ قد بان، وأنّه لا حاجة إلى الإكراه، فكيف يفسّر الصدر ظاهرة الجهاد الابتدائي والتخيير بين القتل والإسلام؟ فإذا لم تعد هناك حاجة للإكراه، فلماذا شرّع الجهاد الابتدائي بهذه الطريقة وسُنَّ القتلُ في حقّ من لا يريد الإسلام إذاً؟! بل لقد جعله الفقهاء من الواجبات، وبعضهم فرضه مرّة كل عام على الأقلّ مع قدرة المسلمين، فتشريع الجهاد الابتدائي بهذه الطريقة معناه أنّ هناك حاجة للإكراه تفرض تشريعه والحكم بوجوبه، فكيف يفسّر السيد الصدر الآية بانتفاء الحاجة المذكورة؟

ب ـ إنّ نفي الإكراه وإثبات الحرية الشخصيّة لا ينافي أساس الإسلام كما صوّره السيد الصدر؛ لأنّ النقاش هنا ليس في الترخيص بمعنى القبول الفكري بما اختاره الطرف الآخر، وإنّما هو بمعنى القبول القانوني، فأين تكمن المشكلة فيما لو أعطى الإسلام الحريّة الشخصيّة من جهة ورفض ـ فكريّاً ـ بعض الخيارات التي يمكن أن تنبثق عن هذه الحرية الشخصيّة؟ نعم لو رخّص الإسلام في محاربة التوحيد وقمع أهله لكان هذا الكلام معقولاً، بينما ما يطرحه هنا أنصار الحرية العقدية إنّما هو الحق لكلّ فرد باختيار العقيدة التي يراها صحيحةً، حقّاً قانونيّاً فقط، بحيث يبقى للإسلام الحقّ في تفنيد هذا الاختيار واعتباره خطأ. ونحن نسأل السيد الصدر: كيف سمح الإسلام لأهل الكتاب بإعلان ديانتهم والبقاء عليها؟ أليس في منحهم هذا الحقّ تهديداً لأصل الرسالة المحمّدية؟ كيف نجمع بين منحهم هذا الحق من جهة وبين رفض مضمون عقائدهم رفضاً تامّاً غصّت به آيات القرآن الكريم من جهة ثانية؟ ولعلّ مقصود السيد الصدر شيئاً آخر لم نفهمه، ربما يكون بلوغ حالة رفض التوحيد مبلغاً يطيح بوجود التوحيد في الأرض، وهذه حالة استثنائيّة لا تشكّل قاعدةً لتخترق مبدأ الحريّة الفردية العقديّة.

وخلاصة القول: إنّ آية نفي الإكراه تترجّح فيها الدلالةُ على عدم مشروعية الإكراه على الدين.

---

(١) راجع: عبد الكريم الموسوي الأردبيلي، فقه الحدود والتعزيرات ٤: ٢٧٠ ـ ٢٧١.

مجموعات النصّ القرآني وأدلّة الجهاد الابتدائي، مقاربة وتحليل

ما نستخلصه من استعراض مجموعات النصوص القرآنية المتقدّمة عدّة نقاط:

١ ـ إنّ المجموعة الأولى من الآيات، وهي الدالّة على رفع القتال عند عدم الاعتداء، تامّة الدلالة على نفي فكرة الجهاد الابتدائي، عدا الآية الرابعة والأخيرة.

٢ ـ إنّ المجموعة الثانية، وهي آيات الحريّة الدينية، تواجه مجموعة من المشاكل تمّ الكشف عنها عبر بعض المداخلات المتقدّمة المسجّلة عليها، وقد رأينا أنّها لا تنهض مستنداً في موضوع بحثنا عدا الآية الأولى، وإن كوّنت مناخاً مفهوميّاً حافّاً ومساعداً.

٣ ـ إنّ المجموعة الثالثة، وهي نصوص وظائف النبي، والبالغة ثماني عشرة آية، قد ذكرنا أنّ بعضها لا يفيد هنا، لكنّ مجموعةً وافرة منها يمكن لها ـ بضمّ بعضها إلى بعض ـ أن تكتسب دلالةً جيّدة.

٤ ـ إنّ المجموعة الرابعة، وهي نصوص نفي الإكراه، قادرة على القيام بدور الإثبات للمضمون الذي نبحث عنه هنا.

إلاّ أنّ هناك ملاحظة يمكننا أن نسجّها على المجموعات الثلاث الأخيرة برمّتها، وهي أنّها لا تبطل الجهاد الابتدائي، وإنما تبطل أحد الأحكام الواردة فيه، وهو القتل على تقدير عدم الإسلام في غير أهل الكتاب، فإنّ هذا الحكم المتداول في مصنّفات فقهاء الإسلام هو الذي لا ينسجم مع هذه المجموعات حتى لو كانت دالّة بأجمعها على مطلوبها، وإلا فلو كان الجهاد الابتدائي يعني إخضاع الكافرين لسلطان الدولة الإسلامية مهما كانت ديانتهم دون مساس باعتقادهم، فإنه لا ينافي بتاتاً الحريات الدينية التي دلّت عليها نصوص المجموعات الثلاث الأخيرة، والقضيّة لا تكون حينئذٍ بالضرورة طلباً للإسلام وإلا أخذت أراضيهم وألزموا بالجزية، حتى تفسّر هذه الحالة أيضاً بأنّها شكلٌ من أشكال الإكراه، بل تكون سيطرةً على بلاد الكفر بعد عدم انضمامها طواعيةً عبر دخول أهلها في الإسلام، فإن أحبّ شخصٌ الإسلام حاز على بعض الامتيازات الإضافيّة، وهذا هو الذي يفهم من مثل آية الجزية.

من هنا، تسجّل ملاحظة على ما يتصّوره بعضهم من أنّ تفنيد فكرة قتل غير أهل الكتاب يساوي إبطال مفهوم الجهاد الابتدائي، مع أنّه غير صحيح، فقد يُتصوّر الأخير ـ أي الجهاد الابتدائي ـ دون تصوّر الأوّل، أي تشريع القتل في حقّ غير أهل الكتاب إذا لم يسلموا. نعم، لو

كان الدليل الدالّ على الجهاد الابتدائي يؤكّد في الوقت عينه على مفهوم التخيير بين القتل والإسلام بحيث لم يعد يمكن التفكيك بينهما؛ لعدم وجود دليل يدلّ على الجهاد الابتدائي ولا يدلّ على الحكم المذكور، أمكن قبول هذا الكلام، إلا أنّ الواقع على خلافه في بعض النصوص التي كانت المستند الشرعي للقول بالجهاد الابتدائي، فآية الجزية مثلاً ـ بناءً على الأخذ بإطلاقها لأهل الكتاب وغيرهم كما قال به بعضٌ ـ لا تدلّ على القتل بتاتاً مقابل عدم الإسلام، بل تخيّر بين ثلاثة، وحينئذٍ يكون القتل مقابل عدم الخضوع لنظام الدولة لا مقابل عدم الإسلام، فلا يضرّ بمبدأ الحريات الدينية، كما قرّرناه.

وهذا الذي نفهمه هنا هو الذي رأيناه لاحقاً عند المفكّر اللاهوتي هانس كونج (٢٠٢١م)، حيث اعتبر أنّ الفتوحات الإسلاميّة الأولى لم تكن تفكّر بتغيير معتقدات الناس، بل بالتوسّع الجغرافي للدولة الإسلاميّة فقط، وأنّ عمليّة التحوّل الى دار الإسلام ودار الحرب وتوابع ذلك جاءت كلّها في وقتٍ لاحق[١].

إذن، وطبقاً لما توصّلنا إليه، فإذا كان المستند التشريعي للفقيه في الجهاد الابتدائي هو كلّ آية أو حديث يقرن أو يَشْرط الجهاد الابتدائي بثنائيّة القتل والإسلام كانت هذه الآيات معارضة له، أمّا إذا كانت النصوص/ المرجع لديه لا تحوي ربطاً بين هذين المفهومين، فلا موجب للتخلّي عن فكرة الجهاد الابتدائي لأجل المجموعات النصيّة القرآنية الثلاث الأخيرة هنا. وحيث كان أقوى أدلّة الجهاد الابتدائي عندنا، كما تعرّضنا له في محلّه، هو آية الجزية، فلا تنافي هذه الآيات برمّتها وجوب هذا الجهاد. نعم، **تكون هذه الآيات عندما نعرض عليها الروايات المخيّرة بين الإسلام والقتل، سواء كانت صحيحة السند أم ضعيفة، ومنها خبر ابن عمر المشهور، تكون دليلاً على لزوم طرح هذه الروايات؛ لسقوطها عن الحجيّة بمعارضتها القرآن الكريم وفق البيانات المتقدّمة،** فهذه المجموعات الثلاث الأخيرة تبطل خبر ابن عمر وأمثاله، لكنها لا تسقط الاستدلال بمثل آية الجزية على شرعية الجهاد الدعوي.

ومعه، يبقى من أدلّة الجهاد الابتدائي آية الجزية فقط، وهي تعارض آيات المجموعة الأولى هنا، فهذه الآيات هنا تسقط شرعية القتال عند عدم الاعتداء، فضلاً عن وجوبه، فيما تثبت ذلك

---

(١) Hans Kung، Islam، past present ﷻ future، p٥٩٩.

آية الجزية وأمثالها على مستوى إطلاقها، **والصحيح تقديم آيات هذه المجموعة الأولى هنا؛ لأنّ دلالتها أصرح وأخصّ من الدلالات الإطلاقية لمثل آية الجزية**، ودعوى النسخ تقدّمت المناقشة فيها مراراً، ولا أقلّ من التساقط، فيسقط وجوب الجهاد الابتدائي.

أمّا إذا أصرّ المفسّر والفقيه المسلم على دلالة آيات القتال ليكون الدين لله وأمثالها، وفهم أنّ انتهاء الحرب يكون بإسلامهم أو قتلهم، وقع التعارض المستحكم بين الآيات بمجموعاتها هنا، وليس فقط مع المجموعة الأخيرة، فلزم حينئذٍ إمّا الأخذ بالنسخ على طريقة ابن عاشور لعدم إمكان نسخ آية نفي الإكراه وأمثالها كما قلنا، أو الأخذ بآيات الجهاد الابتدائي ونسخ طوائف هذه الآيات جميعها، والأوّل أرجح كما بيّنا مبرّره سابقاً، فيسقط الجهاد الابتدائي مع غير أهل الكتاب بمجمل المجموعات المتقدّمة هنا من الآيات؛ لأنّه يستبطن الإكراهَ على الدين والحربَ مع من لم يعتدِ على المسلمين، كما ويسقط الجهاد الابتدائي مع أهل الكتاب بمثل المجموعة الأولى من مجموعات الآيات المتقدّمة، بل يحكم بحرمته وفقاً لطبيعة دلالة بعض هذه المجموعات من نفي السبيل عليهم أو نفي الإكراه في حقّهم، الظاهر في الحرمة دون خصوص عدم الوجوب.

٢ ـ المعطيات العقليّة والعقلانية، نقد وتعليق

قد ينطلق بعض الرافضين لفكرة الجهاد الابتدائي من منطلقات عقليّة تارةً وعقلانيّة أخرى، ويمكن صياغة الهواجس المطروحة(١) **في هذا الإطار ـ باختصار ـ عبر القول** بأنّ الهجوم على بلاد الآخرين والسيطرة على ثرواتهم ونفوسهم وممتلكاتهم لمجرّد الاختلاف العقدي معهم، يشكّل في الذهن العقلائي عدواناً على الآخرين، وهذا العدوان يفهمه العقل بوصفه مصداقاً من مصاديق الظلم، والمفروض أنّه محرّم شرعاً بعد اندراجه في الظلم المحكوم عليه بالقبح عقلاً، بناءً على الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

وهذا النوع من الاستدلال يمكن النظر إليه تارةً من زاوية استنباطيّة داخل ـ دينيّة، أي بوصفه محاولة اجتهادية للخروج بموقف الشريعة من الجهاد الابتدائي، وأخرى من زاوية نقديّة خارج ـ دينيّة، أي توجيه سهام النقد على الشريعة بعد ثبوت حكمٍ من هذا النوع فيها:

---

(١) يمكن مراجعة بعض ما ذكروه من مضارّ ومفاسد عمليّة لمنطق الإجبار على العقيدة عند: أبو الفضل موسويان، آزادى عقيده وجهاد ابتدائي، مصدر سابق: ٣٠٩.

فإذا كنّا في السياق الأوّل، فمن الصعب ـ لا سيما بعد ورود النصوص ـ أن نجزم بالقبح؛ لأنّ الطرف الأخر قدّم لهذا الجهاد مصالح عليا، فإذا كان يحقّ للمجتمع الدولي التدخّل عسكريّاً لضرب نظام يقمع شعبه، إنقاذاً لهذا الشعب من الظلم النازل عليه وإصلاحاً لحاله، فلماذا في منطق الدين لا يجوز فعل ذلك لإخراج الشعوب من ضلالة الكفر إلى نور الهداية والرشاد؟! لماذا لا تكون العمليات القيصريّة هذه لمصلحة المريض نفسه؟! ولماذا لا ندخلها ضمن ما يُعرف **بأخلاقيّات الرعاية** (Ethic of care = EOC)؟! وما الفرق بين إنقاذه من نار الدنيا وإنقاذه من نار الآخرة؟! من الصعب جداً الحديث عن حكم عقلي ضمن المنطق الديني، مهما حاولنا استبعاد الفروض واستغراب المشاهد.

وأمّا إذا دخلنا في السياق الثاني، فالموضوع يختلف تماماً ويصبح أكثر تعقيداً، لكنّه ليس هو محلّ بحثنا هنا.

نتيجة البحث في الجهاد الابتدائي

إنّ القول بشرعية الجهاد الابتدائي أو وجوبه بملاك الكفر دون معيار الحرابة والعدوان، لم يثبت عليه دليلٌ واضح في الفقه الإسلامي، بل إنّ الأدلّة القرآنية تواجهه وتحدث تشكيكاً عميقاً فيه، ويعزّز ذلك ما توصّلنا إليه في مباحث شروط الجهاد حيث لم نعثر على دليلٍ في أيّ من هذه الشروط يميّز بين أنواع الجهاد، فالصحيح أنّ القدر المتيقّن من الجهاد الواجب أو المشروع في الإسلام هو الجهاد الدفاعي بالمعنى غير الضيّق لكلمة دفاع، بل بما يشمل المدلول السياسي لها، مما يستوعب الحروب الاستباقية والضربات الوقائية، والدفاع عن حقّ الدولة والمجتمع في الحياة الإنسانية، فلو منعت المياه عن الدولة وكان ذلك اعتداءً لا يمكن تفاديه وتوقف عيش المسلمين على الحرب كانت دفاعيةً، وهكذا سائر الحقوق المجتمعية والدولية وغيرها، كلٌّ بحسبه، وهذا هو المعنى العرفي والعقلائي للدفاع كما صار واضحاً.

وحيث لم يكن الجهاد الابتدائي مشروعاً أو واجباً، وجب على الحاكم الشرعي مراعاة هذا الحكم الإلهي، إلا من باب قانون التزاحم وتقديم الأهم على المهم، أو من باب الولاية العامة المطلقة للفقيه ـ بناء على ثبوتها ـ حينما يرى مصلحةً في الأمر، لكنّ هذا ـ على أيّ تقدير ـ يبقى الاستثناء الراجع إلى نظر الحاكم، وإلا فمع عدم إصداره لحكمٍ في الحالات الخاصّة يكون الحكم

هو عدم شرعية ـ فضلاً عن وجوب ـ هذا الجهاد، والله العالم بأحكامه.

ثالثاً: مسائل مكمّلة ذات صلة بالجهاد الابتدائي

ثمّة مجموعة من المباحث الفقهيّة التي تقع على صلة بالجهاد الابتدائي من ناحيتين:

الناحية الأولى: اتصالها بأصل بحثنا السابق ـ أي أصل شرعيّة هذا الجهاد ومبدأ وجوده في الإسلام ـ بحيث لا يكتمل هذا البحث إلا بملاحظتها؛ كونها قد تمثل شاهداً على أصل شرعيّته.

الناحية الثانية: تفرّعها أيضاً على أصل بحث الجهاد الابتدائي، بمعنى أنّه إذا تمّ المبحث السابق، ترتّبت بعض الأبحاث الفقهيّة التي تتعلّق به، والتي لا بدّ من بحثها، ليس لتكميل أساس بحث الشرعيّة هذه المرّة، بل لتكميل عناصر الحديث حول هذا النوع من الجهاد.

وعلى أيّة حال، فمهم هذه المباحث الملحقة هو الآتي:

١. مبدأ الدعوة قبل القتال وارتباطه بجهاد الطلب

البحث في مسألة الدعوة إلى الإسلام قبل القتال تارةً يدور حول أصل الموضوع من حيث حكمه الشرعي وربط ذلك بمسألة الجهاد الابتدائي، وأخرى حول جملة من الأحكام المتصلة بهذه الدعوة على تقدير وجوبها أو استحبابها من قبيل لزوم رعاية دعوة كلّ مقاتل من الكفّار أو الاكتفاء بدعوة القادة وما شابه ذلك.. **فهناك عدّة نقاط:**

١.١. حكم الدعوة إلى الإسلام قبل القتال

لعلّ الذي يبدو من كلمات فقهاء المسلمين أنّ الدعوة إلى الإسلام قبل الجهاد[1]:

أ ـ واجبة بالوجوب المطلق، كما نُسب إلى الزيديّة والمالكيّة.

ب ـ غير واجبة إطلاقاً.

ج ـ واجبة على تقدير عدم المعرفة المسبقة بالإسلام، ومستحبّة على تقدير وصول دعوة الإسلام مسبقاً إلى مسامع الطرف الآخر. وقد قيل: إنّ هذا هو المشهور بين الإماميّة

---

(١) راجع بعض وقائع الدعوة قبل القتال في التاريخ الإسلامي، علي علي منصور، الشريعة الإسلاميّة والقانون الدولي العام: ٢٩٦ ـ ٣٠١.

والإباضيّة(١)، ونُسب إلى مالك.

والذي يظهر من بعض كلمات الفقهاء أنّ الوجوب هنا وجوبٌ شرطيّ، بمعنى عدم جواز القتال قبل دعوة الكفّار إلى الإسلام، فتعبير ابن حمزة ـ مثلاً ـ دالّ بوضوح على ذلك، حيث يقول: «وإذا قوتلوا، لم يُبدؤا بالقتال إلا بعد أن يُدعَوا إلى الإسلام.. فإن أبوا.. حلّ قتالهم»(٢)، وهكذا عبارة المحقّق الحلي؛ حيث يقول: «ولا يُبدؤون إلا بعد الدعوة إلى محاسن الإسلام»(٣).

ومعنى ذلك أنّ القتال لا يجوز إلا عقب الدعوة، لا أنّ الدعوة وجوبٌ مستقل ظرفه ما قبل الحرب مع الكافرين، من هنا تتصل بأصل شرعيّة الجهاد الابتدائي ومفهومه؛ إذ قد يقال حينئذٍ: إنّ نفس جعل الوجوب هنا شرطيّاً بمعنى عدم جواز القتال إلا بعد الدعوة، هو شاهدٌ على أنّ هذا القتال إنما هو قتال دعوة، وليس قتالَ صدّ عدوان، إذ لو كان للدفاع وصدّ العدوان، لما كان معنى للدعوة إلى الإسلام قبله، بل كان المنطقيّ حينئذٍ الدعوة إلى الهدنة والتفاهم وما شاكل ذلك، فمسألة الدعوة هذه وربطها الشرطيّ بقضيّة الجهاد شاهدٌ مؤكد على شرعيّة جهاد الدعوة في الفقه الإسلامي.

وعلى أيّة حال، نستعرض في البداية الأدلّة على أصل المسألة، ثم ننظر في اتصالها بموضوع بحثنا على الشكل الآتي:

١.١.١. أدلّة لزوم الدعوة قبل الجهاد

وهي عديدة، أبرزها:

الوجه الأول: قوله تعالى: ﴿**قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ فَإِنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللهُ أَجْراً حَسَناً وَإِنْ تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَاباً أَلِيماً**﴾ (الفتح: ١٦).

وتبيين الاستدلال بهذه الآية أنّها فرضت احتمالين لا ثالث لهما: القتال أو الإسلام، ومعناه

(١) انظر هذا التقسيم عند فضل الله، الجهاد: ٢٤٢ ــ ٢٤٣؛ وراجع: مرآة العقول ١٨: ٣٥٣.

(٢) الوسيلة: ٢٠٠ ـ ٢٠١؛ والطوسي، الجمل والعقود: ١٥٦؛ وله أيضاً: الرسائل العشر: ٢٤٢.

(٣) شرائع الإسلام ١: ٢٣٥.

إمّا أن يُسلموا على أيديكم أو تقاتلونهم، مما يشي بضرورة دعوتهم للإسلام حينئذٍ. ولا أقلّ من أنّها تعطي إيحاءً بأنّ قضيّة الجهاد مربوطة بالإسلام والكفر، دون الحرابة وعدمها.

إلا أنّ هذا الوجه قابلٌ للمناقشة؛ وذلك:

أوّلاً: ليس في الآية أيّة دلالة على طلب الإسلام منهم ودعوتهم إليه كي يمارسوها مع الكفّار، وإنّما تتحدّث عن الإخبار بما سيحدث، وهو إمّا أن يُسلموا أو يقاتَلوا، وأين هذا من الدلالة الواضحة على لزوم الدعوة قبل الجهاد؟!

ثانياً: لا ربط لهذه الآية بأصل مفهوم جهاد الدعوة الابتدائي أيضاً؛ وذلك أنّ غاية ما تدلّ عليه هو أنّ هناك أحد احتمالين: إمّا القتال أو الإسلام، بمعنى أنّكم ستُدعون إلى قتال جماعة، أو تُسلم هذه الجماعة، وجملة «يسلمون» لا تدلّ على أنّ القتال استمرّ إلى إسلامهم، وإلا كان اللازم القول: «أو يسلموا» بمعنى إلى أن يسلموا، وهذا معناه أنّكم ستدعون إلى قتال هؤلاء القوم أو أنّه يقع منهم الإسلام، فيلزمكم الكفّ عن قتالهم، دون إشارة إلى أنّ سبب مقاتلتهم هو كفرهم أو عدوانهم، فإنّهم لو كانوا معتدين فإنّ إسلامهم معناه رفع خصامهم مع المسلمين؛ إذ لا معنى لأن تسلم جماعة من مشركي العرب أو أهل الكتاب في تلك الأيام وتظلّ تعتدي على جماعة المسلمين وتكيد ضدّهم، إلا بالاندراج ضمن إطار النفاق الذي كانت له أحكامه حينئذٍ.

وحصيلة دلالة الآية أنّها تريد أن تبيّن أنّه ستقع دعوة إلى القتال لقومٍ أو يُسلم هؤلاء القوم، فيحصل مانعٌ عن مقاتلتهم، دون إشارة إلى أنّ غاية القتال هو الإسلام؛ لعدم دلالة «أو» على الترتيب أو العليّة، كما ودون إشارة إلى سبب تشريع مقاتلتهم والدعوة لها، وأنّها الحرابة أو الكفر، وإنّما ذكر الإسلام لكونه دالاً على رفع الخصام مع المسلمين في تلك الحروب العقائديّة، فالآية لا دلالة لها على المطلوب، **خلافاً لما ذكره بعضهم ـ كالسيّد الطباطبائي ـ من أنّ الآية دالّة على عدم قبول الجزية منهم**، بقرينة ترديدها بين القتال والإسلام، مما يجعل القوم المقاتَلين من المشركين دون أهل الكتاب[1].

الوجه الثاني: الروايات الواردة في مصادر الحديث عند المسلمين، وهي:

---

(١) الميزان ١٨ ـ ٢٨١ ـ ٢٨٢.

١ ـ خبر السكوني، عن أبي عبد الله، قال: قال أمير المؤمنينعليه السلام: «بعثني رسول اللهصلى الله عليه وآله إلى اليمن، فقال: يا علي، لا تقاتلنّ أحداً حتى تدعوه إلى الإسلام، وأيم الله لئن يهدي الله عزّ وجلّ على يديك رجلاً خيرٌ لك مما طلعت عليه الشمس وغربت، ولك ولاؤه يا عليّ»(١).

والرواية واضحة الدلالة على شرط القتال بالدعوة، فإنّها نهت عن الحرب إلا أن يدعوهم إلى الإسلام.

غير أنّ هذه الرواية لها ثلاث طرق: اثنان منها ضعيف بالنوفلي الذي سبق أن أشرنا إلى عدم وجود دليل على توثيقه، والأخير ضعيف بضعف ـ لا أقلّ ـ محمّد بن الحسن بن شمّون. وربما لمثل هذا صنّفه المجلسي بأنّه ضعيف على المشهور(٢).

٢ ـ خبر أبي عمرة السلّمي، عن أبي عبد اللهعليه السلام، قال: سأله رجل فقال:.. فقال: «هات»، فقال الرجل: غزوت فواقعت المشركين، فينبغي قتالهم قبل أن أدعوهم؟ فقال: «إن كانوا غزوا وقوتلوا وقاتلوا فإنك تجتزئ بذلك، وإن كانوا قوماً لم يغزوا ولم يقاتلوا فلا يسعك قتالهم حتى تدعوهم، فقال الرجل:..»(٣).

والرواية دالّة أيضاً على عدم جواز الشروع بالقتال قبل الدعوة. غايته أنّها تفصّل بين حالة ما لو كانوا غُزوا وقوتلوا من قَبل، فلا دعوة، وما لو لم يكن ذلك فيدعَون إلى الدِّين.

ولعلّ هذه الرواية شكّلت أحد منطلقات القول الذاهب إلى التفصيل بين حصول الدعوة وبلوغها مسامعهم من قبل وعدمه.

وهذه الرواية ضعيفةٌ من حيث السند ـ كما تقدّم في بحث شرط الحضور في الجهاد ـ ووجهُ ضعفها جهالة أبي عمرة السلّمي نفسه(٤)، من هنا فلا يعتمد عليها، وقد صنّفها المجلسي في قسم

(١) الكافي ٥: ٢٨؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٤١؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٤٢ ـ ٤٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١٠، ح١.

(٢) انظر: مرآة العقول ١٨: ٣٥٣.

(٣) الكافي ٥: ٢٠؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٣٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٤٣ ـ ٤٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١٠، ح٢.

(٤) انظر حوله: معجم رجال الحديث ٢١: ٢٢٦، رقم: ١٤٦٤٣.

المجهول[1]. لكن على تقدير صحّتها تدلّ على المطلوب بوضوح، غاية ما في الأمر أنّها لا تفصّل بين وصول الدعوة إليهم وعدم وصولها، بل تفصّل بين حصول قتال سابق معهم وعدمه، فلا تكون دالةً مطابقةً على القول المفصِّل في المسألة، ما لم تُجعل المقاتَلة المسبقة تعبيراً آخر عن حصول الدعوة مسبقاً.

٣ ـ خبر الحسن بن محبوب، عن بعض أصحابه، قال: كتب أبو جعفر عليه السلام في رسالته إلى بعض خلفاء بني أميّة: «ومن ذلك.. وأوّل ذلك الدعاء إلى طاعة الله من طاعة العباد، وإلى عبادة الله من عبادة العباد، وإلى ولاية الله من ولاية العباد، فمن..»[2].

فقد جعلت هذه الرواية الدعاء إلى طاعة الله أوّل أفعال الجهاد، مما يدلّ على سبق الدعوة على القتال.

إلا أنّ هذه الرواية ضعيفة بالإرسال، كما هو واضح، وقد تقدّم أنّ مراسيل ابن محبوب ليست كمسانيده. واللافت فيها وجود مراسلة بين الإمام الباقر وأحد خلفاء بني أميّة!

٤ ـ خبر مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان إذا بعث أميراً له على سريّةٍ أمره بتقوى الله.. وإذا لقيتم عدوّاً للمسلمين، فادعوهم إلى إحدى ثلاث، فإن هم أجابوكم إليها فاقبلوا منهم وكفّوا عنهم: ادعوهم إلى الإسلام، فإن دخلوا فيه فاقبلوا منهم وكفّوا عنهم، وادعوهم إلى الهجرة بعد الإسلام، فإن فعلوا فاقبلوا منهم وكفّوا عنهم.. فإن أبوا هاتين، فادعوهم إلى إعطاء الجزية عن يدٍ وهم صاغرون، فإن أعطوا الجزية فاقبل منهم وكفّ عنهم، وإن أبوا فاستعن بالله عزّ وجل عليهم وجاهدوهم في الله حقّ جهاده..»[3].

وهذه الرواية تذكر سنّة النبيّ صلى الله عليه وآله في التعامل مع أمراء السرايا، وتحديد القواعد العامّة لهم

---

(١) انظر: مرآة العقول ١٨: ٣٤٥.

(٢) الكافي ٥: ٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٢ ـ ١٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح٨.

(٣) الكافي ٥: ٢٩؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٣٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٥٩ ـ ٦٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١٥، ح ٣. وقد ورد قريب من هذا المضمون في روايات سنّية كما في سنن الدارمي ٢: ٢١٦؛ وسنن ابن ماجة ٢: ٩٥٣؛ وسنن أبي داود ١: ٥٨٨؛ وسنن الترمذي ٣: ٨٦؛ ومسند أحمد ٥: ٣٥٢ وغيرها من المصادر باختلافات.

من نوع عدم قطع الأشجار أو الغدر أو غير ذلك.

والرواية من حيث السند لا إشكال فيها، سوى من ناحية مسعدة بن صدقة، حيث بُني توثيقه على كامل الزيارات تارةً، وتفسير القمي أخرى، وقد تقدّم سابقاً أنّ هذين المبنيين غير تامّين، فلا تكون الرواية صحيحة السند. وقد صنّفها المجلسي في دائرة الخبر الضعيف(١).

أمّا على مستوى الدلالة، فهي تشير إلى أمر النبيّ أمراءَ السرايا بدعوة المحاربين إلى الإسلام للكفّ عنهم، فهي تؤكّد لزوم الدعوة، لكنّها لا تجعل الوجوب شرطيّاً، بمعنى حرمة القتال إلا على تقدير الدعوة، إن صحّ التعبير، إلا بضرب من الالتزام. على أنّ فيها مقداراً يحتاج لتفسير وهو ما ظاهره أنّ عدم هجرتهم رغم إسلامهم موجبٌ لعدم الكفّ عنهم، وهو غير مفهوم! فلعلّ هناك سوءاً في نقل الراوي للتعابير اللفظيّة، كما يترجّح ذلك بالمقارنة بين الرواية في الكافي والرواية في المصادر السنيّة التي لم تشتمل على مثل هذا الإيحاء، بل اعتبرت أنّهم اذا لم يهاجروا يحسبون مع الأعراب ونحو ذلك، والله العالم.

٥ ـ خبر ابن عباس، قال: «ما قاتل رسول الله صلى الله عليه وآله قوماً قطّ إلا دعاهم»(٢).

وهو حديث يؤكّد على سيرةٍ متواصلة للرسول في حروبه لم يتخلّف عنها قطّ.

إلا أنّ الاستدلال بهذا الحديث يواجه مشكلتين:

المشكلة الأولى: كيف عرف ذلك ابن عباس وقد كان صغير السنّ في زمن النبيّ ولم يشاركه في تمام غزواته؟! إذ الظاهر من الحديث أنّه ينقل ذلك بالمباشرة، وكأنّه شهد سيرة النبيّ في تمام حروبه، دون أن يشير إلى أنّه سمع هذا من الرسول أو أحد الصحابة، مما يجعل معرفته بهذا الأمر ـ مع كونه صغيرَ السنّ ـ معرفةً بالواسطة، ومن ثمّ لا يكون الأمر مؤكّداً، بل تكون الرواية إمّا مرسلة أو أنّ مضمونها اجتهاديٌّ من ابن عباس نفسه، فأصل الحديث محلّ نظر، رغم أنّ الحاكم أخرجه في مستدركه، واعتبره صحيحَ الإسناد على مبنى الشيخين، كما قال عنه المباركفوري: إنّ

---

(١) انظر: مرآة العقول ١٨: ٣٥٥.

(٢) انظر: نيل الأوطار ٨: ٥١؛ ومسند أحمد ١: ٢٣٦؛ وسنن البيهقي ٩: ١٠٧؛ وتحفة الأحوذي ٥: ١٢٩؛ ومنتخب مسند عبد بن حميد: ٢٣٢١؛ ومسند أبي يعلى الموصلي ٤: ٣٧٤؛ والمعجم الكبير ١١: ١٠٧؛ و..

رجاله رجال الصحيح[1]، والظاهر إمكانيّة تصحيح رجاله وفقاً لقواعد الجرح والتعديل السنيّة.

المشكلة الثانية: على تقدير صدور الحديث وصحّته، لا يدلّ على شيء هنا؛ فإنّ غايته صدور هذا الفعل من الرسول، وليس ذلك بدليلٍ على الوجوب؛ إذ ربما كان ذلك منطلقاً من استحباب ذلك استحباباً مؤكّداً، دون وجوبه.

بل حتى إثبات الاستحباب هنا مشكلٌ بالنسبة إلينا؛ وذلك لأنّ الفعل ـ كما ذكرنا في المباحث الأصوليّة ـ له دلالة صامتة، فيؤخذ فيه دوماً بالقدر المتيقّن؛ وقد احتملنا سابقاً أن يكون الجهاد الابتدائي قد شُرّع في عصر انطلاقة الدعوة؛ لأسباب مرحليّة تقتضيها مرحلة الانطلاق، فإذا ربطنا بين مفهوم الجهاد الابتدائي وبين مسألة الدعوة إلى الإسلام قبل القتال، احتُمل اختصاص الفعل النبويّ بتلك المرحلة، ومن ثمّ لم يحرَز التعدّي عنها، حيث لا دلالة إطلاقيّة في الفعل كما قلنا. بل ربما كان هذا الكلام سارياً حتى على تقدير افتراض أنّ حروب النبيّ كانت دفاعيةً بأكملها كما رجّحناه سابقاً؛ لاحتمال أنّ انطلاقة الدعوة كانت تقتضي هذا الأمر، فلا يحرز التعدّي حينئذٍ.

٦ ـ **الحديث المرويّ عن أمير المؤمنين**عليه السلام أنّه قال يوم خيبر: «يا رسول الله، نقاتلهم حتى يكونوا مثلنا (أي مسلمين)؟ فقال: على رسلك حتى تنزل بساحتهم، ثم ادعهم إلى الإسلام فوالله لئن يهدي بك الله رجلاً واحداً خيرٌ لك من حُمْرِ النَّعَم»[2].

والرواية تشير إلى عدم الاستعجال بالقتال، بل تقديم الدعوة عليه، فإنّ هدايتهم عبر الدعوة فيها من الأجر والثواب الجزيل، وهذا دالّ على مطلوبيّة ذلك قبل القتال، فتكون دالّةً على المطلوب في الجملة.

٧ ـ **ما جاء في وصيّة رسول الله**صلى الله عليه وآله **لمعاذ بن جبل وأصحابه،** عندما أرسلهم في سريّة، حيث قال: «لا تقاتلوهم حتى تدعوهم، فإن أبوا فلا تقاتلوهم حتى يبدؤوكم، فإن بدؤوكم فلا تقاتلوهم حتى يقتلوا منكم قتيلاً، ثمّ أروهم ذلك القتيل، وقولوا لهم: هل إلى خير من هذا

---

(١) تحفة الأحوذي ٥: ١٢٩.

(٢) انظر: صحيح البخاري ١: ٥، و٤: ٢٠، ٢٠٧؛ وصحيح مسلم ٧: ١٢١ ـ ١٢٢؛ وعمدة القاري ١٤: ٢١٣، ٢٥٨؛ ونيل الأوطار ٨: ٥٤ ؛ والمجموع ١٩: ٢٨٦؛ وعمدة عيون صحاح الأخبار: ١٤٢. وحمر النعم هي محاسن الإبل التي كانت تعدّ من الأموال باهظة الثمن.

السبيل، فلئن يهدي الله على يديك رجلاً واحداً خير مما طلعت عليه الشمس وغربت»[١].

والرواية واضحة الدلالة على عدم الشروع بالقتال قبل الدعوة، لكنّها مرسلة، ولم أعثر عليها سوى في كتاب المبسوط للسرخسي.

٨ ـ خبر فروة بن مُسَيك، قال: أتيت رسول الله صلى الله عليه وآله، فقلت: يا رسول الله، أقاتلُ بمقبل قومي مدبرهم؟ قال: «نعم»، فلما ولّيتُ دعاني، فقال: «لا تقاتلهم حتى تدعوهم إلى الإسلام»[٢].

وهي ـ من حيث الدلالة ـ واضحة في اشتراط النبيّ الحربَ بالدعوة إلى الإسلام.

٩ ـ خبر علي بن أبي طالب عليه السلام، أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال له حين بعثه: «لا تقاتل قوماً حتى تدعوهم»[٣].

وهي أيضاً دالّة بوضوح على شرط القتال لأيّ قوم بسبق دعوتهم إلى الإسلام. ولعلّ هذه الرواية تحكي عن عين ما تحكي عينه مثل الرواية (رقم: ٦).

١٠ ـ خبر ابن عباس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن: «إنّك ستأتي قوماً أهل كتاب؛ فإذا جئتهم فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأنّ محمّداً رسول الله..»[٤].

والرواية وإن لم تشرط الحربَ بالقتال، لكنّها طلبت من معاذ القيام بالدعوة وممارستها قبل بدء القتال معهم. ولعلّها تحكي عن عين ما تحكي عنه مثل الرواية (رقم: ٧).

إشكاليّة "التاريخيّة" في طبيعة نصوص الدعوة قبل القتال

هذا هو مهمّ النصوص في هذا الموضوع، لكن ثمّة إشكال يسجّل على بعض هذه الروايات

---

(١) المبسوط ١٠: ٣١.

(٢) نصب الراية ٤: ٢٢٤؛ ونيل الأوطار ٨: ٥٤.

(٣) الصنعاني، المصنّف ٥: ٢١٧؛ ونصب الراية ٤: ٢٢٤.

(٤) صحيح البخاري ٢: ١٦٣؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٤: ٩٦، و٧: ٧؛ وصحيح ابن حبان ١١: ٤٧٥؛ والبداية والنهاية ٥: ١١٦.

مما يدلّ على طلب الرسول من هذا الأمير أو القائد ذلك في وقائع معدودة جدّاً، وحاصل الإشكال أنّه قد لا توجد في هذه الروايات دلالة تعميميّة زمانيّة تمتدّ لعصرنا، فالخطاب فيها موجّهٌ لقادة الحرب تلك الفترة التي تعدّ فترة دعوة وانطلاق الإسلام، فتوجيه أوامر خاصّة بلسان خاصّ إلى أمراء السرايا، كما جاء في الروايات رقم ٤ ـ ٦ ـ ٧ ـ ٨ ـ ٩ ـ ١٠، لا يحرَز عمومُه الزماني، بل تحتمل جداً أن يكون هذا الأمر من شؤون تلك المرحلة. وقد قلنا في مباحثنا الأصوليّة أنّه لا يوجد أصلٌ يُرجع إليه يقرّر العموم الزماني لروايةٍ ما، فعند الشكّ الحقيقي يؤخذ بالقدر المتيقّن، وهو ذلك العصر وما قارب حالته، فلا يمكن أن يستند لتلك الروايات في تبنّي التعميم لعصرنا الحاضر، على خلاف النصوص الواردة عن أهل البيت في القرن الثاني الهجري، فإنّ ورود هذا الاحتمال فيها أضعف نسبيّاً، قد لا يرقى ـ أحياناً ـ إلى مستوى الشكّ الحقيقي الذي قلنا بأنّه عائق عن التعميم الزماني.

وبهذا يظهر أنّه لم يقم دليل تامّ دلالةً وسنداً يفيد الوثوق النوعي باشتراط الدعوة قبل القتال بوصفه حكماً كليّاً عامّاً، لكن على تقدير ثبوته ثمّة نصوص معارضة له لا بدّ من ذكرها لتحديد الموقف منها بشكل نهائي.

١.١.٢. الروايات المعارضة للزوم الدعوة قبل القتال

وهذه الروايات هي:

١ ـ **خبر ابن عون،** قال: كتبتُ إلى نافع أسأله عن الدعاء قبل القتال؟ قال: فكتب إليّ: «إنّما كان ذلك في أوّل الإسلام. قد أغار رسول الله صلى الله عليه وآله على بني المصطلق، وهم غارّون (أي غافلون) وأنعامهم تسقى على الماء.. وحدّثني هذا الحديث عبد الله بن عمر، وكان في ذلك الجيش»[1].

فالرواية تستشهد بغزوة بني المصطلق التي فاجئ فيها الرسول القومَ ببدء الحرب، وتكون شاهداً قويّاً على عدم اشتراط الدعوة، وإلا فلا معنى لهذه المفاجأة.

٢ ـ **خبر أسامة بن زيد،** أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان قد عهِد إليه، فقال: «أغِرْ على أُبْنَى صباحاً

---

(١) صحيح البخاري ٣: ١٢٢؛ وصحيح مسلم ٥: ١٣٩؛ وسنن أبي داود ١: ٥٩٣؛ ومسند أحمد ٢: ٣١؛ وانظر: دعائم الإسلام ١: ٣٦٩ ـ ٣٧٠.

وحرّق»[(١)].

ومن الواضح أنّ الغارة لا تكون إلا مفاجأةً، فلا تجتمع الدعوة معها، وأُبْنَى ـ بالضمّ ـ مكانٌ بفلسطين بين عسقلان والرملة[(٢)].

٣.١.١. محاولات التوفيق بين النصوص المتعارضة

وقد حاول العلماء من أهل السنّة الجمع بين المجموعة السابقة من الروايات وهذه المجموعة، فقدّموا تخريجين:

التخريج الأوّل: تبنّي نظريّة النسخ، وذلك عبر القول بأنّ نصوص عدم لزوم الدعوة متأخّرةٌ عن نصوص لزومها زَمَناً، فتكون ناسخةً لها[(٣)].

لكنّ هذا التخريج ضعيفٌ على مستوى بعض النصوص، فالخبر المرويّ عن ابن عباس (رقم: ٥) من أنّ النبي لم يقاتل قوماً إلا دعاهم، كيف يُنسخ بغزوة بني المصطلق، مع أنّها من غزوات النبيّ؟! على أنّه لو كانت هذه سيرتهﷺ في الحروب كيف لم نسمع بإعلان النسخ؟! وكيف لم يسأله أحدٌ من الصحابة عن مبرّر غزوه لبني المصطلق دون دعوة بعد أن عوّدهم عليها؟!

ويبدو احتمال النسخ آتياً من نفس نصّ الرواية الأولى هنا، حيث أشار إلى أنّ الدعوة كانت في أوّل الإسلام، وأمّا الآن فقد انتهى أمد هذا الحكم.

التخريج الثاني: ما ذهب إليه أنصار القول الثالث المتقدّم، من أنّ الجمع يكون بالقول: إنّ من لم تبلغه الدعوة يجب دعاؤه قبل قتاله، أمّا من بلغته فيستحبّ ذلك.

وهذا التخريج أكثر منطقيةً من سابقه، فبنو المصطلق لّما غُزوا كانوا قد عرفوا الإسلام وبلغتهم دعوته. إلا أنّ الكلام في «أبْنَى» الواقعة في فلسطين، وقيل هي "أبناء" قريبة من الكرك في بلاد الشام[(٤)]، فهل هناك شاهد ـ رغم بُعدها الجغرافي ـ على أنّ دعوة المسلمين قد بلغتها، حتى

(١) سنن أبي داود ١: ٥٨٩؛ والتمهيد ٢: ٢١٩؛ وشرح معاني الآثار ٣: ٢٠٨.

(٢) النهاية في غريب الحديث والأثر ١: ١٨.

(٣) انظر ـ على سبيل المثال ـ: ابن شاهين، ناسخ الحديث ومنسوخه: ٤٧٤ ـ ٤٧٧.

(٤) انظر: المغني ١٠: ٥١١.

نتبنّى فيها هذا الجمع بين النصوص؟!

من هنا، نعتقد أنّ نصوص عدم الدعوة لا تعارض نصوص الدعوة أساساً، حتى نصل للحديث عن النسخ أو الجمع العرفي المذكور، والسبب في ذلك ما قلناه سابقاً من أنّ أحداث باب الجهاد في سيرة الرسولﷺ لا ينبغي افتراضها ساريةً دوماً وفق العنوان الأوّلي، بل إنّ باب الجهاد عمليّاً هو بابٌ يُترقّب فيه كثيراً غزو العناوين الثانويّة التي تقتضيها طبيعة الحاجات والمتغيّرات التي كان يواجهها النبيّ والمسلمون، فباب الصلاة يمكن فيه تصوّر ندرة عروض عنوان ثانوي، على خلاف الحال في باب الجهاد كما هو واضح.

وعليه، فإذا غزا الرسول بني المصطلق على حين غرّة، كان قد فعل فعلاً، والفعل ذو دلالة صامتة، فنحن لا نعرف هل فعله على طبق العنوان الأوّلي لكي يُعارض فعلُه هذا ما دلّ من نصوصٍ على لزوم الدعوة قبل القتال، أو كان فعله لعنوانٍ ثانوي طارئ يُترقّب وجوده في قضايا الحرب والسلم، بحيث لا يكون فعله هذا حينئذٍ معارضاً لنصوص الإلزام المتقدّمة؟

ومعنى ذلك عدم إحراز وجود معارض للدليل اللفظي، كما هي الحال تماماً في خبر أسامة، فإنّ عدم طلبه منه الدعوة لهم إلى الإسلام متساوي النسبة إلى وجود حالة أوليّة أو ثانويّة، فلا نستطيع جعل هذا النصّ معارِضاً حتى على مستوى الدلالة الالتزاميّة، أمّا لو ورد نصّان لفظيّان أحدهما يطلب الدعوة والآخر لا يراها واجبة، فهنا يمكن تصوّر المعارضة.

إذن، نصوص رفع الإلزام لا تدلّ على عدم وجوب الدعوة بحسب المعيار الأوّلي، لكنّ ذلك لا يفيد وجوب الدعوة، لأنّنا قلنا: إنّ نصوص الإلزام تقع على نوعين:

الأوّل: ما كانت له دلالة إلا أنّ سندَه ضعيف.

الثاني: ما كان خاصّاً بأوامرَ وجّهت إلى أشخاص معيّنين، ولم يكن بياناً لقواعدَ تشريعيّة عامّة، ومن ثمّ لا يُحرز الامتداد الزماني له كما قلنا سابقاً؛ لاحتمال أنّ هذه المطالب آنذاك كانت تقتضيها بداية الدعوة، أما وحيث استقرّ الإسلام وعرف أمره في غالب البقاع، فلا دليل يؤكّد شمول الحكم لهذه الحال.

٤.١.١. المرجعيّة المقاصديّة في مسألة الدعوة قبل القتال

وعليه، فلا دليل لا على لزوم الدعوة بعنوانها في باب القتال ولا استحبابها ولا عدمهما. غاية

الأمر أنّ الأدلّة المقاصديّة العامة في الشريعة تفيد مطلوبيّة هذه الدعوة أو رجحانها؛ حيث الغرضُ الرئيس في الإسلام هو انضمام الناس إليه، فتشمل هذه الدعوةَ أدلّةُ الأمر بالمعروف وعموماته وما شابه ذلك، فليس الحكم مختصّاً حينئذٍ بقضيّة معيّنة في فقه الجهاد، فضلاً عن إثبات الشرطيّة.

هذا، وقد ذكر القاساني في بدائع الصنائع وغيره[1]، وجهاً اعتباريّاً للقول بوجوب الدعوة قبل القتال، وخلاصته أنّ القتال لم يُفرض لعينه وذاته، بل للدعوة إلى الإسلام، فإذا كانت الدعوةُ قد بلغتهم جاز افتتاح القتال من دون دعوة، على خلاف ما إذا لم يكونوا قد بلغتهم الدعوة، إذ هنا يلزم دعوتهم.

وهذا الكلام مبنيٌّ على نظريّة جعل ملاك الحرب في الإسلام ومناطها إنّما هو الكفر والإسلام دون الحرابة وعدمها، وقد تقدّم إبطال هذه النظريّة من رأس.

٢.١. مسألة الدعوة قبل القتال وارتباطها بالجهاد الابتدائيّ

هل القول بالدعوة قبل الجهاد ـ وجوباً أو استحباباً ـ يدلّ على أنّ الجهاد في الإسلام ابتدائيّ أو لا؟

المأنوس في الأذهان الفقهيّة ذلك، على أساس أنّه ما دام الجيش الإسلامي يركّز على مفهوم دخولهم في الإسلام فمعنى ذلك وجود ارتباط بين الإسلام والجهاد، ولا نفهم هذا الارتباط إلا في سياق وجود فكرة الجهاد الابتدائي.

إلا أنّ ذلك لا دليل عليه، فالنصوص التي دلّت على مسألة الدعوة قبل الجهاد، لا إشارة فيها إلى الجهاد الابتدائي، ومعنى ذلك أنه من الممكن أن يكون هذا الجهاد دفاعياً، فهل يتصوّر في الجهاد الدفاعي تبنّي مسألة الدعوة؟

يرى فريق أنّه لا معنى للدعوة في ظلّ حروب دفاعيّة، فهذا ضربٌ من الخيال[2]، ولهذا وجدنا في كلمات الفقهاء حديثاً عن أنّ الدعوة هنا إنّما هي للإمام أو من نصبه، ولم يشيروا إلى حالة الحرب الدفاعية، وقد تقدّم أنّهم يعتقدون أنّ شرط الإمام يكون في الجهاد الابتدائي دون

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: بدائع الصنائع ٧: ٩٨.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الجهاد من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة: ٥٣.

الدفاعي مما يؤكّد أنّهم يرون الدعوة في ظلّ الجهاد الابتدائي.

إلا أنّنا نعتقد أنّ الأمر غير صحيح، وفاقاً للشيخ محمّد مهدي شمس الدين،(١)**، رغم أنّه لم يضع تخريجاً واضحاً للمسألة.** والذي يبدو تخريجاً هو المفهوم السياسي لفكرة الدفاع التي طرحناها سابقاً، فإنّ الدفاع لما تصوّروه فعليّاً آنياً لم يستطيعوا أن يهضموا الدعوة إلى الإسلام والعدو قد بدأ بالحرب، لكنّ الحروب الحالية والسابقة لا تكون كلّها فجائيّةً، ففي حروب المسلمين تمرّ فترة حتى يلتقي الجيشان، ثم لتبدأ الحرب، فحتى لو فرضت الحرب دفاعيّةً، كما رجّحناه في أغلب حروب النبيّ صلى الله عليه وآله، يمكن تصوّر دعوتهم للإسلام، بمعنى أنّنا سنردّ اعتداءكم بتوجيه ضربةٍ إليكم، وهنا نستغلّ الظرف لدعوتهم إلى الإسلام في هذا الظرف علّ ذلك يترك أثره. ودعوتهم إليه معناها تلقائيّاً تخلّيهم عن الاعتداء على المسلمين، فيكون المسلمون بذلك قد كسبوا الطرف الآخر دون حرب، أو على الأقلّ كسبوا بعضَ الجند منهم، وهو خير من قتلهم، كما هو واضح.

ففكرة الدعوة مفهومة جدّاً حتى في سياق الجهاد الدفاعي عادةً، فلا تكون دليلاً على ابتدائيّة الجهاد في الشريعة الإسلاميّة.

نعم، في بعض صور الجهاد الدفاعي، لا معنى للدعوة، كما لو شرعت الحرب فجأة وبدأ العدو بالهجوم عمليّاً، تماماً كما في بعض صور الجهاد الابتدائي حيث تتطلّب مصالح الجهاد الغارة والمباغتة(٢).

١ـ٣. مقدار الدعوة ومضمونها

لم يرد في النصوص أيّ تحديد لمقدار الدعوة أو كيفيّتها ومضمونها، سوى رواية واحدة رواها سفيان بن عيينة، عن الزهري، قال: دخل رجال من قريش على عليّ بن الحسين عليه السلام، فسألوه: كيف الدعوة إلى الدين؟ فقال: «تقول: بسم الله الرحمن الرحيم. أدعوك إلى الله عزّ وجل وإلى دينه. وجماعه أمران: أحدهما معرفة الله عز وجل، والآخر العمل برضوانه، وإنّ معرفة الله عزّ

---

(١) جهاد الأمّة: ٤٣١ ـ ٤٣٢.

(٢) لمزيد اطّلاع راجع: الجهاد والقتال ١: ٧٨٥ وما بعد.

وجل أن يعرف بالوحدانيّة والرأفة والرحمة والعزّة والعلم والقدرة والعلوّ على كلّ شيء، وأنّه النافع الضارّ القاهر لكلّ شيء، الذي لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار، وهو اللطيف الخبير، وأنّ محمداً عبده ورسوله، وأنّ ما جاء به هو الحقّ من عند الله عزّ وجل، وما سواه هو الباطل، فإذا أجابوا إلى ذلك فلهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين»[١].

لكنّ الاستناد إلى هذه الرواية لإثبات تعبديّة هذه الصيغة يواجه:

أوّلاً: مشكلة سنديّة، فهي ضعيفة بالقاسم بن محمّد الوارد في كلا سنديها، وقد صنّفه العلامة المجلسي بأنّه ضعيف[٢].

وثانياً: مشكلة دلاليّة؛ ذلك أنّها لا إشارة فيها للجهاد إطلاقاً، كما أنّ مفهوم الدعوة هنا مفهوم غائي له غرض، وإذا كان كذلك لم يكن معنى للتوقيف والتعبّد، إذ لعلّ صيغةً أخرى تكون لشخص أو جماعة أكثر تأثيراً في القلوب من هذه الصيغة، فالموضوع متحرّك، وغائيّة الدعوة شيء يفهمه العرف والعقلاء منها، فهي لا تريد مجرّد إلقاء كلام عليهم، وذلك بقرينة العديد من الروايات السابقة التي أعقبت طلب الدعوة بأنّه لو يهدي الله بك رجلاً خير لك من كذا وكذا، إذ يفهم من ذلك أنّ القصد من دعوتهم ليس رفع الكلفة عن كاهل الداعي بإلقاء كلامٍ ما قبل الحرب، بل الغرض ـ وهو ما تقتضيه مناسبات الحكم والموضوع أيضاً ـ حصول الإسلام منهم واهتداؤهم إليه، وهو لا يحصل بفرض توقيفيّة صيغةٍ واحدة بعينها، كما هو واضح.

هذا، وقد حاول الحرّ العاملي الخروج من هذا الأمر بافتراض أنّ هذا الصيغة هي أفضل الصيغ والكيفيّات[٣]**، إلا أنّ هذا الكلام غير واضح**؛ إذ ما المانع أن يكون الإمام بصدد بيان مضمون الدعوة لهم وأنّها الاعتقاد بالشهادتين دون أن يريد بيان صيغة؟ وعلى تقدير أنّ المراد بيان الصيغة ـ كما قد يكون هو الظاهر من مطلع الرواية ـ لا دليل على كونها هي الأفضل؛ إذ لعلَّها إحدى الصيغ الجيّدة، ولا دليل يلزم أن يذكر الإمام هنا الصيغة الأفضل. وعليه، فلا توجد صيغ توقيفيّة هنا، بل العبرة بتحصيل الهدف والغاية بالأسلوب الممكن.

---

(١) الكافي ٥: ٣٦؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٤: ٤٤ ـ ٤٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب١١، ح١.

(٢) انظر: مرآة العقول ١٨: ٣٦٥.

(٣) تفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٤٥.

لكن هنا مسألة مهمّة، وهو هل المراد من الدعوة ممارسة إرشاد في حقّهم لدفعهم للاقتناع أو المراد بيان خيار آخر لهم قبل أن يواجهوا خطر الموت؟

كأنّ المفهوم من مسألة الدعوة هو المعنى الثاني، أي أن يقف الجيشان، فيطلب جيش المسلمين من جيش الكفّار الإسلام، ويقول لهم: إذا لم تسلموا فنبدأ بالحرب، فيكون ذلك نوعاً من الضغط عليهم للإسلام، وهذا ما توحيه بعض الروايات، مثل خبر عليّ بن أبي طالب عليه السلام يوم خيبر، فإنّه لا معنى في ظل جوّ قتالٍ إلا ذلك، وهكذا رواية معاذ بن جبل لما أرسل لفتح اليمن.

قد يقال: إنّ الذي يفهم من مجموع الروايات، لا سيما بقرينة أنّ هداية رجل خير مما طلعت عليه الشمس وغربت، أنّ المراد حصول حالة الإقناع، فيكون الهدف ممارسة إرشاد وليس مجرّد بيان الخيار البديل عن الموت فيما يكون من باب الدلالة على التهديد، فإنّ مناسبات الحكم والموضوع تستدعي حينما يطلب الشارع منّا دعوة الناس إلى الدين ممارسةَ إرشاد لهم لحثهم على الإسلام، وأما سياق الحرب فهو الآخر لا يبعد عن ذلك، بحيث تستغلّ فرصة مواجهة الجيشين لدعوتهم إلى الحقّ والتأثير في نفوسهم في تلك اللحظات الحرجة نفسياً. ولا يمنع ذلك ـ إذا اقتضى سياق الدعوة ـ أن يذكّرهم بضرر الحرب عليهم وأنّ في إسلامهم حقن دمائهم كما هو واضح.

ولا فرق في ذلك بين بلوغ الإسلام لهم مسبقاً أو لا، فإنّ ظاهر الروايات والعمومات هو عدم تحديد ذلك بحالة ما إذا لم يكونوا قد دُعوا من قبل، وقد ذكرنا أنّ الخبر ـ المنطَلَق لهذا التفصيل لعلّه كان خبر أبي عمرة السلّمي، وقد تقدّم النقاش فيه سنداً ودلالةً.

وعليه فما نفهمه من مجمل الروايات الواردة في المقام هو تحيّن هذه الفرصة وحقن الدماء وعدم حبّ القتال بما هو هو، فيعمل على التأثير فيهم حيث يمكن؛ علّ ذلك ينفع في إسلامهم جميعاً أو بعضاً أو ارتداعهم عما يفعلون من محاربة المسلمين، كما كانت محاولات الإمام الحسين عليه السلام يوم عاشوراء، حيث خطب عدّة مرات كما جاء في بعض الروايات التاريخيّة.

وقد لا يبعد القول بأنّه في حالة اليأس التامّ من تأثير هذه الدعوة تسقط، وهو ما تفيده كلمات بعض فقهاء المسلمين، إلا أنّ ذلك خلاف ظاهر الروايات الواردة، والتي احتوت إطلاقاً، بل عموماً، فإنّ قوله صلى الله عليه وآله: «لا تقاتل قوماً حتى تدعوهم»، ظاهر في هذا الشمول، بناء على دلالة

الروايات، على خلاف ما لو بنينا على أنّ دليل الدعوة قبل القتال إنّما هو عمومات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وارشاد الجاهلين و.. فإنها تختصّ حينئذٍ بحال احتمال التأثير على المبنى المعروف، ولا مانع هنا من التعميم بناءً على الأدلة الروائيّة الخاصّة الواردة في المقام طبقاً لاحتمال أنّ هذه الدعوة توقيفيّة أو لحقن دمهم لإرشادهم وإقناعهم.

فالصحيح، على ما توصّلنا إليه، دوران هذه الدعوة مدار القواعد العامة في الأمر بالمعروف و.. فقد تجب حيث يوجد تأثير وحيث لا يوجد وقد لا تجب فيهما وقد يطرأ ما يفرض التفصيل طبقاً لأحكام ذلك الباب.

وعلى خط مضمون الدعوة أيضاً، ظاهر كلمات الكثير من الفقهاء هو الدعوة إلى مطلق الإسلام، وعبّر بغير ذلك مما هو أزيد، وقد يقال بلزوم الدعوة إلى المذهب الخاصّ كالمذهب الإمامي.

وهنا:

أ ـ إذا جعلنا المرجع هنا هو الروايات الخاصّة، فالظاهر منها الدعوة إلى مطلق الإسلام، بحيث يصدق عليهم الدخول في هذا الدين، ولا يوجد في الروايات ما يدلّ على أزيد من ذلك، إلا رواية الزهري عن الإمام زين العابدين المتقدّمة، فإنّها احتوت على أمور أزيد من الدلالة الأوليّة للشهادتين، إلا أنّه قد تقدّم ضعفُها السندي، فلا يعتمد عليها، بل هذه الرواية شاهد على عدم لزوم الدعوة إلى أصول المذهب الإمامي الخاصّ أو غيره فإنّها لم تذكر شيئاً من ذلك.

ب ـ وأما إذا جعلنا المرجع هو عمومات الأمر بالمعروف وتعليم الجاهلين ونحو ذلك، فلا يبعد صيرورة الموضوع متحرّكاً، فحيث تنطبق القواعد تلزم الدعوة سواء إلى أصل الدين أم إلى أيّ نقطة أخرى فيه، طبقاً لدلالة الأدلّة العامّة في ملابسات تطبيقاتها.

٤.١. تحديد الداعي والمدعوّ

نقطة أخرى على هذا الصعيد هنا، تدور حول من هو المكلّف بدعوة الكافرين إلى الإسلام قبل القتال؟ هل هو قادة المسلمين أو آحادهم أو الاثنين معاً؟ هذا من جهة.

ومن جهةٍ أخرى، من هو المدعوّ؟ هل هو قادة الكافرين والجند عندهم أو لا بدّ من إيصال

الدعوة إلى آحادهم جميعاً؟

١ ـ أمّا على صعيد الداعي:

أ ـ فإن كان المرجع هنا هو الروايات الخاصّة، فهي لا تدلّ مباشرةً على الداعي، إلا أنّ جملةً وافرة منها ظاهرة في أنّ الخطاب موجّه إلى قادة الجند كعليّ ومعاذ بن جبل، أو إلى أمراء السرايا، أو إخبار عن فعل الرسول ـ وهو القائد ـ نفسه، مما يحول دون انعقاد إطلاق موجّه إلى الآحاد في هذه الروايات، فلا يبعد لزوم الاقتصار فيها على كون هذا التكليف من مهمات قيادات الجند والمسلمين.

وهذا ما يُفهم من جملة من كلمات الفقهاء، حيث جعلوا الداعي هو الإمام نفسه أو من نصبه، مما يعطي دلالة على أنّ هذه المهمّة ذات طبيعة رسميّة لا عامّة.

ب ـ وأمّا إذا كان المرجع هو العمومات المتقدّمة أو ما عبّرنا عنه بالمرجعية المقاصديّة العامّة، فالظاهر شمول الحكم ـ حيث يتحقّق الموضوع والشروط ـ للجميع: الإمام وآحاد الناس حيث يمكن، ولا يكون الجهاد ـ بناءً على العمومات ـ مربوطاً بالدعوة، بل تكون الفترة السابقة عليه ظرفاً لتحقيق واجبٍ آخر، هو واجب التبليغ الديني والأمر بالمعروف، فلا يجب انتظار انتهاء تمام آحاد المسلمين من دعوتهم للشروع في القتال، كي لا تسجّل هذه ملاحظةً على تبنّي مرجعيّة العمومات هنا.

٢ ـ وأمّا على صعيد المدعوّ:

أ ـ فإن كان المرجع هو الروايات الخاصّة بالباب، فالمفهوم منها، حيث يكون الداعي هو قائد المسلمين، أنّ الخطاب موجّهٌ إلى الطرف الآخر بوصفه جهةً لا آحاداً، إلا حيث يمكن، ويكون أمراً معتاداً، فعندما نقول: يجب على قائد الجيش دعوة الكفّار للإسلام فإنّ طبيعة هذا الحكم تستدعي ـ بمناسبات الحكم والموضوع ـ أن يكون المدعوّ هو الجهة، وهي المتمثّلة بزعماء الكافرين وقادة جيشهم، إذ هذا هو المتبادر عرفاً، لا سيما في تلك الأعصار التي لم يكن فيها تطوّر لوسائل الاتصال والمعلوماتيّة. إلا إذا قيل بأنّ الحروب آنذاك كان يمكن فيها تقديم خطاب للجيش المعادي كلّه في ساحة المعركة.

ب ـ وأمّا إذا كان المرجع هو عمومات الأمر بالمعروف وأمثالها، فالظاهر شمول الحكم للقادة

والآحاد من الكافرين؛ لشمول العمومات لهم جميعاً حيث تتحقّق الشروط ويمكن التطبيق، ولا يكون الشروع في القتال مربوطاً بتمامية الدعوة للآحاد حينئذٍ؛ لما قلناه قبل قليل، فلا نعيد.

١.٥. الدعوة في حقّ العدوّ المسلم (دعوة الباغي..)

هل هناك معنى لدعوة المسلم الباغي إلى الإسلام في الحرب مع البغاة أو أنّ دليل الدعوة خاصّ بغير المسلمين؟

أ ـ إذا بنينا على مرجعيّة الروايات الخاصّة هنا، فالظاهر منها عدم الدلالة على غير حالة الحرب مع الكافرين، وهذه هي سيرة الرسولﷺ، ومعه يصعب القول بالتعميم، إلا إذا تمسّكنا بذيل بعض الروايات الدالّة على أنّ هداية شخص خيرٌ مما طلعت عليه الشمس، فإنّ روح هذا التعليل وبُنيته الثقافية قد تستوعب غير الكافر أيضاً، على الأقلّ في بعض الحالات.

ب ـ وأمّا إذا بنينا على مرجعيّة العمومات، فالظاهر شمولها للمسلم وغيره حيث يتحقّق الموضوع والشروط كما هو واضح، وهذا هو المعهود من سيرة الإمام عليّ مع الخارجين عليه، وكذلك من سيرة الإمام الحسين، وإن كان دليل السيرة لوحده لا يفيد هنا كثيراً. لكنّه مؤيِّد.

هذا مجملُ القول في مسألة الدعوة قبل القتال، وبقي فيها حكم ما لو هجم المسلمون على الكافرين قبل دعوتهم أو هجم واحد منهم، وحصل ضرر في الطرف الآخر فهل يكون هناك ضمان أو لا؟ وهل هناك قصاص أو دية على تقدير حصول قتل أو جرح؟

نترك هذه المسألة لمباحث الضمان، إذ ربما يكون الأنسب إدراجُها هناك، وإن كانت النتيجة على ما بنينا عليه واضحة، وهو عدم وجود الضمان؛ لانتفاء الوجوب الشرطيّ هنا.

٢. البدء بالقتال وصلته بالجهاد الابتدائي

تعرّض الفقها في دراساتهم حول الجهاد لمسألة تحديد البدء بالقتال، ففضّل الكثيرون ـ على جهة الاستحباب ـ أن لا يبدأ المسلمون بالقتال إلا بعد أن يبدؤهم الكافرون به، حتى لو تحقّقت الدعوة من المسلمين، وربما دلّت بعض كلماتهم على الإلزام بذلك، **فهل هناك دليلٌ على هذا الحكم؟ وهل يقدّم لنا ذلك تصوّراً عن مفهوم الجهاد في الشريعة الإسلاميّة؟**

ونقل العلامة الحلّي عن ابن الجنيد قوله: «لا يستحبّ أن يبدأ والي المسلمين أهلَ البغي بحربٍ وإن كان قد استحقّوا بفعلهم المتقدّم القتل، إلا أن يبدأونا هم بالقتال، لجواز حدوث إرادة التوبة..»[(١)].

وفي الحقيقة فإذا ثبت هذا الحكم فإنّه يوقع أصحاب نظريّة الجهاد الابتدائي في التباس وتناقض، كما يذهب إلى ذلك العلامة محمّد مهدي شمس الدين[(٢)]؛ إذ كيف تكون الحروب في الإسلام ابتدائيةً يهجم فيها المسلمون كلّ سنة ـ كما سيأتي ـ على الكافرين، لإخضاعهم وإخضاع بلادهم، ثمّ لّما يصل جيش المسلمين إلى بلاد الكافرين يقولون لهم: إنّنا لن نشرع بقتالكم إلا أن تقاتلونا؛ وذلك، أنّه من الطبيعي أن لا يقاتلهم الكافرون إذا أحسّوا بالضعف مثلاً، فكيف نجمع بين ابتدائيّة القتال وبين التشريع القائل ـ ولو على نحو الاستحباب ـ بعدم الشروع بالقتال إلا أن يبدأ الكافرون به فذلك ينسجم مع دفاعيّة الحرب في الإسلام دون ابتدائيّتها؟!

من هنا، يتبيّن أنّ مقولة الدعوة قبل القتال ربما يستفيد منها القائل بالجهاد الابتدائي، على خلاف مسألتنا هذه؛ إذ قد يكون حظُّ القائل بدفاعيّة الجهاد ـ كما مِلنا إليه ـ أوفر، كي يستفيد لنفي الجهاد الابتدائي.

فهل هناك حكم بعدم القتال إلا بعد شروع الأعداء به؟ وهل مثل هذا التشريع موجودٌ في الشريعة الإسلاميّة؟

إنّ التتبّع في أدلّة هذا القول يؤكّد أنّ المستند فيه ليس سوى بعض الروايات الواردة، وهي:

الرواية الأولى: خبر عبد الرحمن بن جندب، عن أبيه، أنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان يأمر في كلّ موطن لقينا فيه عدوّنا، فيقول: «لا تقاتلوا القوم حتى يبدأوكم؛ فإنّكم بحمد الله على حجّة، وتركُكم إيّاهم حتى يبدأوكم حجّةٌ أخرى لكم، فإذا هزمتموهم فلا تقتلوا مدبراً..»[(٣)].

والرواية ظاهرة في النهي عن البدء بالقتال إلا أن يبدأهم الطرف الآخر به، والمفترض

(١) تذكرة الفقهاء ٩: ٤٣١.

(٢) جهاد الأمّة: ٤٣٣.

(٣) الكافي ٥: ٣٨؛ ونصر بن مزاحم، وقعة صفّين: ٢٠٣ ـ ٢٠٤؛ ونهج البلاغة: ١٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٩٢، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٣٣، ح١.

استفادة التحريم، وليس فقط استحباب التأخير.

إلا أنّ الرواية يمكن النقاش فيها؛ وذلك:

أوّلاً: إنّها ضعيفة السند بالإرسال الشديد؛ حيث رواها الكلينيّ وغيره مرسلةً عن عبد الرحمن بن جندب، فلا يُعتمد عليها.

ثانياً: إنّ الرواية واردة في قتال أهل البغي من المسلمين، ووفقاً لما قاله الشيخ شمس الدين[1]، وهو قولٌ في محلّه من حيث المبدأ، فإنّ أحكام البغاة يصعب تسريتها ـ دون شاهد أو دليل ـ إلى أحكام الكافرين؛ فلعلّ كونهم مسلمين هو الذي دفع عليّاً إلى التصرّف معهم بهذه الطريقة، ومن الطبيعي أن تُسنّ تشريعيات متساهلة بحقّ المسلم الباغي؛ نظراً لإسلامه، وأملاً بعودته إلى الوعي والحقّ والخير، ومعه فتسرية هذا الحكم إلى الجهاد بمطلق أبوابه في غير محلّه.

الرواية الثانية: مرسلة الكليني، حيث قال: وفي خبر آخر له‹: «إذا لقيتم هؤلاء القوم غداً فلا تقاتلوهم حتى يقاتلوكم، فإن بدأوكم فانهدوا إليهم..»[2]. ودلالتها كسابقتها.

والرواية من حيث السند واضحة الضعف بالإرسال الشديد، كما أنّ الإشكال الدلالي المتقدّم يمكن جريانه هنا أيضاً. **بل قد يضاف إليه إشكالٌ آخر**، وهو أنّ الإمام‹ يخاطب مقاتليه هنا حول وظيفتهم في قتالٍ محدّد زمانيّاً «غداً»، وهنا كما يمكن أن يكون خطابه لهم بملاك بيان الحكم الشرعي الإلهي، كذلك يمكن أن يكون هذا الخطاب على أساس صفته التي يملكها، وهو أنّه إمامُ المسلمين في زمانه وقائد الجند والعسكر في هذه الحرب، فكيف نعرف ـ في ظلّ مورديّة الخطاب المذكور ـ أنّه يذكر حكماً عاماً في حقّ كلّ البغاة، فضلاً عن غير المسلمين؟! ولا سيما أنّ تكملة الرواية تؤكّد أنّه بصدد وضع نصائح لكسب الحرب وممارستها بجودة، مثل القول: «وإذا جلستم فافعلوا فعل رجلٍ واحد، وعليكم بالتحامي؛ فإنّ الحرب سجال لا يشتدّن عليكم كرّة بعد فرّة، ولا حملة بعد جولة..»[3]، فإنّ هذه بياناتُ وتوجيهات قائد جيشٍ يتابع جزئيّات الأمر.

(١) جهاد الأمّة: ٤٣٣ ـ ٤٣٤.

(٢) الكافي ٥: ٤١؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٩٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٣٣، ح٢، وباب ٣٤، ح٤.

(٣) الكافي ٥: ٤١؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٩٦، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٣٤، ح٤.

وقد أثبتنا في مباحث حجيّة السنّة من علم أصول الفقه أنّه لا يوجد في مثل هذه الحال أصلٌ يُرجع إليه يثبت تبليغيّةَ الحكم وعدم صدوره عن الإمام بما هو حاكم للمسلمين. وعليه، يصعب الإستناد إلى مثل هذه الرواية لتأسيس حكمٍ كلّي وعامّ هنا.

الرواية الثالثة: وصيّة رسول الله صلى الله عليه وآله لمعاذ بن جبل وأصحابه المتقدّمة عندما أرسلهم في سرية، حيث قال: «لا تقاتلوهم حتى تدعوهم، فإن أبوا فلا تقاتلوهم حتى يبدؤوكم، فإن بدؤوكم فلا تقاتلوهم حتى يقتلوا منكم قتيلاً، ثم أروهم ذلك القتيل وقولوا لهم: هل إلى خير من هذا سبيل..»[1].

وميزة هذه الرواية ورودها في حرب الكافرين دون البغاة؛ فلا يجري فيها الإشكال المتقدّم. لكنّه يطالها إشكال احتمال الحكم الولائيّ، حيث وردت في قضايا الحرب والسلم موجّهةً إلى فرقة محدّدة من المسلمين الذين يستعدّون للجهاد.

وعلى أيّة حال، فهي مرسلة عند السرخسي فلا يستند إليها.

الرواية الرابعة: خبر عطاء بن يسار، أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله بعث علياً عليه السلام مبعثاً، فقال له ـ «امضِ ولا تلتفت ـ أي لا تدع شيئاً عما آمرك به ـ قال: يا رسول الله، كيف أصنع بهم؟ قال: إذا نزلت بساحتهم فلا تقاتلهم حتى يقاتلوك، فإن قاتلوك فلا تقاتلهم حتى يقتلوا منكم قتيلاً؛ فإن قتلوا منكم قتيلاً فلا تقاتلوهم حتى تريهم إيّاه؛ ثم تقول لهم: هل لكم إلى أن تقولوا: لا إله إلا الله..»[2].

وحال هذه الرواية حال سابقتها تماماً، على أنّها من الناحية السنديّة مرسلة، مع عدم ورودها في أمّهات مصادر الحديث الإسلاميّة.

وبهذا يظهر أنّ ما ذكره الشيخ شمس الدين هنا[3]، من أنّ تمام روايات الباب خاصّة بحرب أمير المؤمنين عليه السلام مع البغاة، غيرُ صحيح، ولعلّه يقصد الروايات الشيعيّة فقط، وهو صحيح.

وعليه، ومع ضعف الروايات السابقة سنداً ودلالةً، لا يمكن الحكم بحرمة البدء قبل مقاتلة

---

(١) السرخسي، المبسوط ١٠: ٣١.

(٢) السرخسي، شرح السير الكبير ١: ٧٨؛ وانظر: ابن حبان، الثقات ٢: ١٢٢.

(٣) جهاد الأمّة: ٤٣٣ ـ ٤٣٤.

الطرف الآخر ووقوع قتيل ـ على الأقلّ ـ من المسلمين، انطلاقاً من الروايات الخاصّة، فيرجع في هذا الأمر إلى القاعدة المقرّرة سلفاً في مسألة الجهاد الابتدائي والدفاعي، على تفسيرنا أيضاً لمفهوم الدفاعيّة.

٣. وجوب الجهاد مرّةً كلّ عام وعلاقته بالجهاد الدعوي

يتداول في كتابات الفقهاء الحديثُ عن وجوب الجهاد مرّةً كل عام في الحدّ الأدنى، بل كان الحدّ الأدنى عند بعض الفقهاء لعدم الجهاد هو أربعة أشهر بحيث يجب على المسلمين القيام بمهاجمة العدوّ بعد ذلك.

وقد طُرح هذا البحث في كلماتهم أحياناً عند الحديث عن عقد الهدنة، فقد ادّعي هناك أنّه يجب تحديد عقد الهدنة مع الكافرين بمدّة زمنيّة معينة، ثم بعد ذلك خاضوا في الحديث عن تحديد القدر الأدنى والأعلى لهذه الهدنة.

فعلى صعيد القدر الأدنى، أي الحدّ المتيقن جواز الهدنة له، فقد ذكروا أربعة أشهر، وقد ادّعي الإجماع على ذلك، واستدلّوا له بقوله تعالى: ﴿**فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ**..﴾ (التوبة: ٢).

ولا يهمّنا هنا تحديد الحدّ الأدنى المتيقّن زماناً لعقد الهدنة، إنّما يقع الحديث في الحدّ الأعلى، بمعنى أنّه لا يجوز مهادنتهم أكثر من ذلك ولا إيقاع اتفاق سلام معهم يزيد عن هذا الحدّ.

فقد ذكر المحقّق الحلّي شهرة القول بعدم جواز الزيادة عن سنة[١]، كما ادّعى العلامة الحلّي الإجماع على الترخيص فيما دون الأربعة أشهر، لكنّه ذكر قيد وجود القوّة في المسلمين[٢]، بحيث لو كان المسلمون عاجزين عن مقاتلة الكافرين أمكن جعل مدّة الهدنة أطول؛ لأنّ ذلك يقع في صالح المسلمين.

قال العلامة الحلّي: «إذا اقتضت المصلحة المهادنة، وكان في المسلمين قوّة لم يجز للإمام أن يهادنهم أكثر من سنة، ويجوز أن يهادنهم أربعة أشهر فما دون، وهل يجوز أقلّ من سنة وأكثر من أربعة؟ قال الشيخ: الأظهر أنّه لا يجوز، ولو قيل بالجواز مع المصلحة كان قوياً، ولو لم يكن في المسلمين قوّة، واقتضت المصلحة مهادنتهم أكثر من سنة لمكيدة يثبت بها إعداد قوّة، أو ليتفرّغ

---

(١) انظر: شرائع الإسلام ١: ٢٥٤.

(٢) انظر: تذكرة الفقهاء ٩: ٣٥٥.

لعدوّ وهو أشدّ نكاية من الذي يهادنه، أو لغيره جاز. قال الشيخ وابن الجنيد: تتقدّر الزيادة بعشر سنين، فلا يجوز الزيادة عليها، فلو عقده أزيد من عشر سنين بطل الزايد خاصّة»[١].

وثمّة قول يحدّد المدّة بعشر سنين، أي أنّ أقصى مدّة الهدنة يجب أن لا يتجاوز السنوات العشر.

وفي مقابل القول بعدم الزيادة عن سنة أو القول بالأربعة أشهر و.. ذهب فريق من الفقهاء إلى رفض التحديد الزماني المذكور، وأحالوا مسألة مدّة الهدنة إلى حاكم المسلمين حسبما يراه من المصلحة، وقد تبنّى المحقّق النجفي هذا الرأي، ثمّ تبعه على ذلك السيد الخوئي وغيره.

ويرتبط هذا الحكم ارتباطاً وثيقاً بمقولة ابتدائيّة الجهاد؛ وذلك أنّه إذا قلنا بعدم جواز المهادنة لسنة، كما هو ظاهر كلمات مثل الشيخ الطوسي[٢]، أو لأكثر من سنة كما هو ظاهر كلمات آخرين كالمحقّق الحلي والشافعي وفق ما تقدّم، فلا معنى لذلك إلا أنّ المسلمين يريدون محاربة ذلك الطرف بعد ذلك، وهو ما لا معنى له إلا على تقدير إرادتهم البدء بالقتال، وإلا فلو كان المراد من المقاتلة هو الجهاد الدفاعي فلماذا تحدّد المدّة؟ بل بالإمكان جعل المدة مائة عام وبمجرّد أن يهمّ العدو بالحرب ينفسخ عقد الهدنة تلقائيّاً بلا حاجة إلى التحديد بزمان منذ البداية، وإذا لم يخرق العدو عقد الهدنة فلا معنى لخوض حربٍ دفاعيّة معه، كما هو واضح.

وهذا معناه أنّ مفهوم المدّة الزمنية المعيّنة في عقد الهدنة على هذه الطريقة، لا سيما مع التقييد بقوّة المسلمين، يؤكّد أنّ القتال في الفقه الإسلامي قتالٌ ابتدائي وليس دفاعيّاً، وإلا صار هذا البحث أشبه بالعبثيّ.

أدلّة التحديد الزماني للهدنة، وقفات ومناقشات

من هنا، فلا بدّ لنا أن نبحث هذا الموضوع، لاستكمال الحديث عن الجهاد الابتدائي.

وحاصل ما استدلّ به على التحديد الزماني المذكور وشبهه جملة وجوه، أبرزها:

١.٣. وجوب القتال بعد انسلاخ الأشهر الحرم

أوّل الوجوه هنا هو التمسّك بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ..﴾

---

(١) تحرير الأحكام الشرعيّة ٢: ٢١٧.

(٢) انظر: المبسوط ٢: ٥٠ ـ ٥١.

(التوبة: ٥).

وقد ذُكر تقريبان للاستدلال بهذه الآية على التحديد الزماني بالأربعة أشهر أو العامّ، وهما:

التقريب الأوّل: ما نسبه الشهيد الثاني إلى الشيخ الطوسي[1] من أنّ الآية تدلّ على لزوم الجهاد عند انسلاخ الأشهر الحرم، ومن الواضح أنّ مفهوم «انسلاخ الأشهر الحرم» يتحقّق في كلّ عام، فكلّما انسلخ الأشهر الحرم وجب الجهاد حيث يمكن، وهذا ما يدلّ على وجوب الجهاد في كلّ عام، إذ الانسلاخ يحصل في كلّ عام، كما هو واضح.

وهناك عدّة ملاحظات نقديّة على هذا التقريب، أبرزها:

الملاحظة الأولى: ما ذكره الشهيد الثاني من أنّ الأمر لا يدلّ على التكرار؛ فغاية ما تفيده الآية لزوم مقاتلتهم عند انسلاخ الأشهر الحرم، أمّا أنّ ذلك على نحو المرّة الواحدة أو التكرار في كلّ عام فهو مما لا دلالة للآية عليه، فلا تفيد لزوم القتال كلّ عام مرّة على الأقل[2].

لكن أجاب السيد علي الخامنئي عن إشكال الشهيد الثاني هذا بأنّ الذين يريدون الاستدلال بالآية لا يتمسّكون بدلالة صيغة الأمر على التكرار، بل ينظرون إلى الآية بوصفها مسوقةً على نهج القضيّة الحقيقيّة وأنّ الموضوع فيها هو انسلاخ الأشهر الحرم، والحكم هو «قتل المشركين»، ومن الطبيعي دوران الحكم مدار موضوعه وجوداً وعدماً.

وقد حاول الخامنئي الردّ على جوابه هذا بأنّ هذا الكلام مبنيٌّ على اعتبار انسلاخ الأشهر الحرم بمثابة موضوع للحكم، وشرط له، إلا أنّه من المحتمل أن يكون ذكر انسلاخها لا كشرط في الحكم بل مقدّمةً لبيان حكم الجهاد خارج الأشهر الحرم، وهو الوجوب، لا أنّ انسلاخ هذه الأشهر شرط لوجوب الجهاد، حتى يدور الوجوب مداره كلّما تحقّق.

لكنّه لم يقبل ذلك وقال: إنّه خلاف ظاهر الآية المسوقة على نهج القضيّة الشرطيّة الحقيقيّة[3].

وما قاله السيّد الخامنئي صحيح، باستثناء كون الآية مسوقة على نهج القضيّة الحقيقيّة،

---

(١) انظر: مسالك الأفهام ٣: ٨٤؛ وراجع: المبسوط ٢: ٥١؛ فإنّ عبارة الطوسي تحتمل هذا المعنى وتحتمل ما سوف يأتي في التقريب الثاني.

(٢) مسالك الأفهام ٣: ٨٤.

(٣) علي الخامنئي، المهادنة، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ٨: ١٩.

وسيأتي.

الملاحظة الثانية: ما ذكره المحقّق العراقي، من أنّ الآية بصدد بيان الحكم الأوّلي، وهو لزوم القتال كلّ سنة، لكنّ ذلك لا يمنع جواز الهدنة لأكثر من سنةٍ؛ لمصلحة أقوى يراها إمام المسلمين، فلا تعارض بين الآية ودليل نفوذ الصلح والهدنة، فهي تبيّن الحكم الأوّلي، وهو يبيّن الحكم الثانوي[1]، وكأنّ دليل الهدنة مورده المصلحة الأقوى، ومن الواضح تقدّم ما كان بالعنوان الثانوي على ما كان بالعنوان الأوّلي، إمّا للحكومة أو غيرها، أو كون المسألة من موارد تزاحم المصالح دون التعارض.

وقد أورد السيد الخامنئي على كلام العراقي بأنّ الآية أخصّ من دليل الهدنة، فتُقدَّم عليه بملاك الأخصيّة، والوجه في ذلك أنّ الآية تريد أن تبيّن وجوب المبادرة إلى القتال عند انسلاخ الأشهر، فهي مختصّة بحالة انسلاخ الأشهر الحرم، أمّا دليل الهدنة فهو عام يشمل حالة انسلاخ الأشهر الحرم وغيرها، ومعه يتمّ الجمع بين الدليلين حينئذٍ بتقديم الأخصّ، وهو الآية، على الأعمّ وهو دليل نفوذ الصلح والهدنة[2].

وهذا الكلام من الخامنئي لا يُنتج وجوب الجهاد كلّ عام فحسب، بل لزوم أن يكون وقته فور انسلاخ الأشهر الحرم، وهو ما لا يظهر من كلمات بعض الفقهاء الذين تبنّوا نظريّة العام الواحد، لكنّه في حدّ نفسه محتمل سواء قالوا به أم لم يقولوا.

وعلى أيّة حال، فإنّ مداخلة العراقي مبنيّة على افتراض أصالة الحرب في الإسلام، ولهذا اعتبر أنّ الخروج عنها هو بعنوان ثانوي أو بتزاحم المصالح، وحيث لم نوافق على ذلك ـ كما تقدّم ـ فلا تصحّ المداخلة التي قدّمها.

الملاحظة الثالثة: ما ذكره السيّد الخامنئي في بحث المهادنة، من أنّ آيات سورة التوبة الأولى، ظاهرة في الحديث عن قضيّة خارجيّة وليست مسوقةً لبيان حكمٍ كلّي على نهج القضيّة الحقيقيّة، وأنّ المراد بالأشهر الحرم فيها ليس الأشهر الحرم المعروفة، وإنّما الأشهر الأربعة التي أمهلهم فيها الله تعالى في الآية السابقة على الآية موضع الشاهد، وليس ذلك بممنوع؛ فإن مجرّد استعمال

---

(١) شرح تبصرة المتعلّمين ٤: ٣٨١.

(٢) المهادنة، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ٨: ١٩.

الأشهر الحرم في القرآن بمعناها المعروف لا يعني لزوم أن تكون هي المرادة بهذه الآية، ومعه فتكون هذه الآيات هنا خاصّة بموردها وتكون أدلّة الصلح والهدنة مطلقة لا معارض لها حينئذٍ. وينتج عن ذلك عدم التحديد بالسنة[1].

وما ذكره من عدم كون الآيات مسوقة بالمطلق على نهج القضيّة الحقيقيّة صحيحٌ، وقد برهنّا عليه مفصّلاً في مباحث الجهاد الابتدائي ـ وعلى أساسه لا يمكن جعل مسألة وجوب القتال في كلّ عام بهذا الدليل معزّزاً لنظريّة الجهاد الابتدائي كما هو واضح ـ إلا أنّ ذلك لا يعني عدم إمكان استفادة أحكام شرعيّة من هذه الآيات ولو كانت تاريخيّةً، على ما بحثناه مفصّلاً في مباحث تاريخيّة السنّة، من أنّ تاريخيّة حكم لا تعني دائماً عدم إمكان الاستفادة منه، بل قد نعجز عن الاستفادة منه أحياناً وربما لا نعجز، لكنّ طريقة الاستفادة تتغيّر بشكل ملحوظ، فأصل البُعد التاريخي في مطلع سورة براءة غير بعيد عنها كما بحثناه سابقاً.

وأمّا اعتبار الأشهر الحرم في الآية هي أشهر المهلة وليست الأشهر الحرم المعروفة، وهي وجهة نظر الكثير من المفسّرين[2]، فهو وإن كان ممكناً في حدّ نفسه، إلا أنّ المنصرف في الوعي العربي لكلمة "الأشهر الحرم" هو الأربعة المعروفة، وهذا الانصراف لا يمكن أن يزول إلا في حالةٍ واحدة، وهو أن لا تكون نهاية أشهر المهلة مطابقة لنهاية الأشهر الحرم، مثل أن تكون آيات سورة براءة الأولى قد نزلت قبل الأوّل من شوّال أو بعده، مثل النصف من رمضان أو النصف من شوّال، إذ هذا ما سيشكّل قرينة في الذهن العرفي على أنّ المقصود من الأشهر الحرم ليست

---

(١) المصدر نفسه: ٢١ ـ ٢٤.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الميزان ٩: ١٥١؛ والكاشف ٤: ١٢؛ والأمثل ٥: ٥٣٧؛ والجصاص، أحكام القرآن ٣: ١٠٢.

وقد شرح ابن العربي المواقف باختصار فقال: «فيها أربعة أقوال: الأوّل أنّها الأشهر الحرم المعلومة رجب الفرد وذو القعدة وذو الحجة والمحرّم. الثاني أنّها شوال من سنة تسع إلى آخر المحرّم. الثالث أنّها أربعة أشهر من يوم النحر من سنة تسع. الرابع أنّها تمام تسعة أشهر كانت بقيت من عهدهم بناءً على أنّ المراد بالمشركين الذين عاهدوا ثمّ لم ينقضوا.. أمّا القول الأوّل فساقط لا ينبغي أن نشتغل به لانعقاد الإجماع على فساده.. وأمّا سائر الأقوال فمحتملة، إلا أنّ الصحيح عندنا أربعة أشهر من يوم النحر.. وهو الوقت الذي كان فيه الأذان وبه وقع الإعلام، وعليه ترتب حلّ العقد المرتبط إليه وبناء الأجل المسمى عليه» (أحكام القرآن ٢: ٤٥٥).

إلا أشهر المهلة وليس الأشهر الحرُم المعروفة، إذ لو نزلت مثلاً في أوّل رمضان فمعنى ذلك أنّ كلمة «فسيحوا في الأرض أربعة أشهر» وهي أشهر المهلة، سوف تعني أنّ نهاية المهلة هو في الأوّل من محرّم، وهذا ما سيناقض إعلان الحرب بعد الأشهر الحرم بمعناها المعروف؛ لأنّه سوف يؤخّر شهراً آخر، فكيف تبيّن الآية السابقة أنّ المهلة هي أربعة أشهر ـ أي إلى الأوّل من محرّم ـ فيما تجعل الآية اللاحقة بداية الحرب في الأوّل من صفر؟! فهذا بنفسه سيشكل قرينة مقاميّة وخارجية على أنّ المراد بالأشهر الحرم هو أشهر المهلة، بخلاف ما لو نزلت الآيات في الأوّل من شوّال، فإنّ نهاية أشهر المهلة ستكون مطابقةً لنهاية الأشهر الحرم، فلا يكون هناك أيّ مانع من الإمهال أربعة أشهر وتكون بداية الحرب بعد انقضاء الأشهر الحرم بالمعنى المتعارف للكلمة.

وهكذا لو نزلت في أوّل شهر ذي الحجّة مثلاً ـ كما قيل فعلاً أنّها نزلت في العاشر من ذي الحجّة ـ فإنّ المفروض أنّها تعطي مهلةَ أربعة أشهر، ونهاية المهلة سوف تكون نهاية ربيع الثاني، فإذا فسّرنا الأشهر الحرم بمعناها المعروف، فهذا يعني أنّه يقول لهم بأنّكم في مهلة حتى نهاية ربيع الثاني، ولكنّه في الوقت نفسه يأمر المسلمين ببدء الحرب بعد محرّم، أي في بداية صفر، وهذا يحوي تناقضاً.

هذا كلّه معناه أنّ البتّ في هذا الموضوع رهينٌ بتحديد زمان نزول الآيات أو زمان البداية، وهو ما وقع فيه خلاف بين علماء أسباب النزول والقرآنيات وأحد الآراء فيها هو أول شوّال، ومعه يصعب الجزم بتفسير الآيات بالأشهر غير المعروفة للحرم، ما لم يبتّ في هذا الموضوع.

وعليه، فالاستدلال بهذه الآية على لزوم الجهاد مرّةً كل عام لا وجه له بهذا التقريب فلا تكون دليلاً في مسألتنا.

التقريب الثاني: ما ذكره الشيخ الطوسي وغيره، وحاصله أنّ هذه الآية حكمت بلزوم قتلهم مطلقاً، وقد خرج منه الأشهر الأربعة، فيبقى غيرها تحت الآية[1]، فيجب القتال بعد انتهاء الأشهر الحرم.

وفرقُ هذا التقريب عن سابقه، أنّ الأوّل يثبت أنّ أقصى المدّة المسموح بها لعقد الهدنة هو

(١) المبسوط ٢: ٥١؛ ومنتهى المطلب ٢: ٩٧٤ (ط. ق).

العام، فهو يعتمد على مفهوم الانسلاخ الوارد في الآية، أمّا هذا التقريب فلا يخرج عن تحت عمومات الجهاد ومطلقاته سوى الأربعة أشهر فيظلّ الباقي تحتها، ومن ثمّ فهو يجعل أقصى مدّة الهدنة هو الأربعة أشهر دون السنة الكاملة.

وهذا التقريب واضح المناقشة بعد ما بيّناه في مسألة تاريخيّة الآيات الأولى من سورة براءة، وقد بحثنا في مباحث الجهاد الابتدائي ما يؤكّد اختصاص هذه الآيات بفريقٍ خاص من الكافرين هو الفريق المعتدي على الدوام المتربّص بالمؤمنين السوء، وقلنا: إنّ المراد بالحرب فيها كلّها هو الجهاد الدفاعي دون الابتدائي.

وهذا الجواب يصلح ردّاً على كلا تقريبي الاستدلال بالآية؛ لأنه عندما نجعل الجهاد هنا جهاداً دفاعياً فإنّ ذلك يفرض صيرورة الحرب خاليةً من العهد بسبب نقض الكافرين له، مما يستبطن الإقرار بالسلام ما داموا غير معتدين.

وعليه، فالاستدلال بهذه الآية ـ في بحث وجوب الجهاد كلّ عام، وفي أصل بحث الجهاد الابتدائي ـ في غير محلّه.

٢.٣. مبدأ النهي عن طلب الهدنة في حال القوّة

ثاني الوجوه هنا هو ما أشار لبعضه السرخسي الحنفي (٤٨٣هـ)، وذكره العلامة الحلّي (٧٢٦هـ) وغيرهما، من الاستناد إلى قوله تعالى: ﴿**فَلا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللهُ مَعَكُمْ**﴾ (محمّد: ٣٥)، وذلك على أساس أنّها تنهى عن مبادرة المسلمين للدعوة إلى السَّلْم والموادعة مع الكافرين، خرج من تحت هذا النهي السنة والعام، فيبقى الباقي تحته[١].

وقد أورد السيد الخامنئي على هذا الاستدلال بإيرادين، هما:

الإيراد الأوّل: إنّها أخصّ من المدّعى، فهي لا تنهى عن الموادعة، بل عن خصوص أن يطلب المسلمون الموادعة، فلو طلبها الكافرون فلا تكون الآية ناهيةً عنها حينئذٍ[٢].

---

(١) انظر: السرخسي، المبسوط ١٠: ٨٦؛ وتذكرة الفقهاء ٩: ٣٥٣؛ ومنتهى المطلب ٢: ٩٧٤؛ وجواهر الكلام ٢١: ٢٩٧؛ وفقه الصادق ١٣: ٨٤ ـ ٨٥؛ ومغني المحتاج ٤: ٢٦٠.

(٢) المهادنة: ٢٤.

وهذا الإيراد جيّد في الجملة، إلا أنّ الآية لا تختصّ بالدعوة إلى السَّلْم والموادعة، بل تشمل ولو بعض الصور غيرها، وذلك أنّها تركّز النهي عن الوهن، ثم تجعل الدعوة إلى الهدنة من نتائج هذا الوهن، ومعه يفترض الحكم بحرمة الوهن في الحرب مطلقاً، فإذا كان ابتداء المهادنة مما يصدق عليه الوهن حَرُم حينئذٍ، وإلا لم يكن مشمولاً لدلالة الآية، كما أنّ القبول بعرض الموادعة من جانب الكافرين إذا صدق عليه الوهن حَرُم رغم أنّه ليس مبادرةً إلى السلام معهم من جانب المسلمين، فلم تهدف الآية تحريم الموادعة لا الابتدائية ولا غيرها من حيث روح التشريع، وإنّما هدفت تحريم الوهن والضعف، فلو صدق حرمت المهادنة بأشكالها، وإلا جازت كذلك، فأصل إشكال الخامنئي في محلّه، لكنّ صيغته يمكن المناقشة فيها.

قد يقال: إنّ الآية بنفسها جعلت طلب المهادنة وهناً فلا معنى للقول بأنّ طلبها قد يكون وهناً وقد لا يكون!

والجواب: حتى لو جعلت الآية طلب المهادنة وهناً لكنّ ذلك يحرز في الواقع أنّه ليس كذلك دائماً، فقد تدخل مصالح أقوى في هذه المهادنة يحدّدها إمام المسلمين وإن كان طلبها عادةً حال كون المسلمين هم «الأعلون» نوعاً من الوهن.

الإيراد الثاني: إنّ الاستدلال بهذه الآية على عدم جواز الهدنة أكثر من عام قائمٌ على المسامحة؛ لأنّ الآيات الأخرى دلّت على جواز الهدنة لأربعة أشهر لا غير، فما يبقى تحت العموم هو ما زاد على الأربعة، لا ما زاد على السنة[1].

لكنّ افتراض المسامحة غير واضح؛ إذ لعلّ ما فهمه أمثال العلامة الحلّي من آيات سورة التوبة الأولى قائم على مضمون الاستدلال الأوّل السابق بها، وهو استدلال يعطي السنة بصيغته الأولى وتقريبه الأوّل، فلا يصحّ اعتبار كلام العلامة مسامحة، إلا إذا فهم من الآيات ما فهمه الشيخ الطوسي حسب التقريب الثاني المتقدّم.

وفضلاً عن ذلك، فقد تقدّم أنّه لا يوجد مخصّص لدليل الهدنة يعتمد على عنصر الزمان لوحده، لا السنة ولا الأربعة أشهر، وعليه فالهدنة ممتدّة على صعيد جوازها زمانيّاً.

---

(١) المصدر نفسه.

٣ـ (٣ـ٤). مرجعيّة الإجماع والسيرة النبويّة

ثالث الوجوه هنا هو الإجماع، حيث ادّعي في كلمات غير واحدٍ من الفقهاء، وبعضهم عبّر بالشهرة.

ولكنّ هذا الوجه ضعيف؛ إذ بقطع النظر عن تحقّق صغراه، لا يكشف عن الموقف الشرعي؛ لاحتمال مدركيّته واعتمادهم على الأدلّة المتقدّمة.

ورابع الوجوه هنا هو ما ذكره الطوسي وغيره[1]، من الاستناد إلى الهدنة التي وقعت بين الرسولﷺ والمشركين في صلح الحديبيّة، حيث هادنهم الرسول إلى عشر سنوات، فلا يجوز أكثر منها، بل يبقى تحت عمومات الجهاد. والظاهر من كلماتهم أنّ ذلك خاصّ بحال ضعف المسلمين دون حال قوّتهم؛ إذ الحكم في حال القوّة هو الأربعة أشهر أو السنة.

ويمكن مناقشة هذا الوجه بأنّه قائم على افتراض دلالة العمومات على لزوم الجهاد بحدّ نفسه بقطع النظر عن عدوان الأعداء، وقد أثبتنا أنّه لا يوجد شيء من هذا القبيل في أدلّة الجهاد يُركن إليه، فلا يصحّ هذا الاستدلال.

هذا مضافاً إلى أنّ فعل النبيّ ـ وهو فعلٌ منفرد وقع مرّةً واحدة ـ قد يكون لعنوانٍ ثانوي فلا يصح جعله مخصّصاً ـ على مستوى العنوان الأوّلي ـ لأدلّة وجوب الجهاد على القول بعموميّتها.

والمتحصّل من مجموع ما تقدّم ـ وفاقاً للشافعي والعديد من متأخّري الإماميّة[2] ـ أنّ عقد الصلح والهدنة لا يحدّد بمدّة خاصّة، لا الأربعة أشهر، ولا دونها، ولا السنة ولا دونها، ولا عشر سنين. **ونحن نختلف مع مقولة المشهور هنا في نقطة أساسيّة، وهو أنّهم شرطوا في عقد الهدنة المصلحة للمسلمين، وإلا كان الأصل هو الجهاد**، أمّا طبقاً لمجمل ما توصّلنا إليه هنا وفي مباحث الجهاد الابتدائي فإنّ الهدنة وعدم القتال هما الأصل، والجهاد بحاجة إلى دليله ومبرّره، فعلى تقدير كون الجهاد دفاعيّاً يجب، ولا تجوز الهدنة إلا لمصلحة حينئذٍ.

وطبقاً لهذه النتيجة، لا يمكن أن يُستند هنا على هذه المسألة لإثبات شيءٍ في مسألتَي: شرعيّة الجهاد الابتدائي ووجوبه وعدمها.

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: المبسوط ٢: ٥١؛ وتذكرة الفقهاء ٩: ١٣ ـ ١٤.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٢٩٧ ـ ٢٩٩؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٤٠١؛ ومحمود الهاشمي، منهاج الصالحين ١: ٤١٥؛ ومنهج الصالحين ٢: ٢٧٤.

(٢)

جهاد المشركين وأهل الكتاب

تمهيد

قد ذكرنا مطلع هذا الفصل أنّه سوف يدور ـ إن شاء الله ـ حول أنواع الجهاد وأحكامها، وقد كنّا حتى الآن نبحث في أحد أشكال هذا التنويع للجهاد، ألا وهو تنويعه إلى جهادٍ ابتدائيّ تحريري دعوي وجهادٍ دفاعي. وخلصنا إلى إبطال هذا التنويع، وأنّه ليس في الشريعة الإسلاميّة ـ وفق ما بدا لنا ـ جهادٌ إلا الجهاد الدفاعي، بالمعنى العام لكلمة الدفاع.

وهذا ما أكّد لنا ما ألمحنا إليه سابقاً، من أنّ مفهوم الكافر الحربي لا يعني ـ في باب الجهاد وفق ما توصّلنا إليه ـ سوى الكافر الذي يحارب المسلمين بالفعل أو بالقوّة القريبة من الفعل، أو يصدق عليهم أنّه في حال حرب معهم ولو لم يكن الآن في ساحات القتال، فهذا هو من يحارب المسلمين، أمّا غيره فالأقرب إلقاء مثل صفة المعاهد عليه، كما سيأتي أيضاً.

ونصل الآن إلى تنويعٍ جديد للجهاد، جاء ذكره في مصنّفات فقهاء المسلمين، ويقع هو الآخر على قدرٍ كبير من الأهميّة، سواء في الفقه المدرسي أم المعاصر، وهو تنويعُ الجهاد على أساس الهويّة الانتمائيّة للجماعة التي تقع الحرب معها، حيث نوّعوه إلى جهاد المشركين وجهاد أهل الكتاب، حيث ميّز الفقهاء المسلمون ـ انطلاقاً من أدلّة الكتاب والسنّة ـ بين هذين النوعين، بما يوجب اختلاف استراتيجيّة الحرب وأهدافها بينهما عندهم.

ويقصد الفقهاء بأهل الكتاب ـ إجمالاً ـ اليهود والنصارى، وتمتاز الأحكام اللاحقة لهم في الفقه الإسلامي بقدر من التخفيف نسبةً بغيرهم، كما يحظون ـ تبعاً لذلك ـ بقدر من الاحترام

القانوني، وقد ألحق بعض الفقهاء المجوس بهم، كما قيل بإلحاق الصابئة أيضاً. وهناك من يرى أنّ المجوس لا يطلق عليهم اسم «أهل الكتاب»، بل هم مشركون كما لعلّه استوحاه العلامة الحلّي من كلام ابن أبي عقيل العماني[1]، وهو رأي لو صحّت نسبته كان مخالفاً للمشهور. وبعض الفقهاء ـ مثل المحقّق الحلي ـ جعلوهم قسماً برأسه أطلقوا عليه اسم «من لهم شبهة كتاب»، لكنهم عادوا وألحقوهم ـ حكماً ـ بأهل الكتاب[2].

وربما يظهر من بعض نصوص أهل السنّة أنّ عنوان "أهل الكتاب" أعمّ في نفسه من اليهود والنصارى والمجوس والصابئة، حيث يقول في حاشية ردّ المحتار: «عن الزيلعي: واعلم أنّ من اعتقد ديناً سماويّاً، وله كتاب منزل كصحف إبراهيم وشيت وزبور داود، فهو من أهل الكتاب، فتجوز مناكحتهم وأكل ذبائحهم»[3].

وبهذا تكون هناك ثلاثة آراء أساسيّة لو تخطّينا النصّ الأخير:

أ ـ إنّ أهل الكتاب عنوان يشمل واقعاً اليهود والنصارى والمجوس.

ب ـ إنّ أهل الكتاب عنوان يشمل واقعاً اليهود والنصارى، وحكماً يشمل المجوس الذين لهم شبهة كتاب.

ج ـ إنّ أهل الكتاب عنوان منحصر باليهود والنصارى، أمّا غيرهم فحكمهم حكم المشركين وهم معهم.

أمّا المشركون، فهم سائر غير المسلمين من غير أهل الكتاب ومن لحق بهم، سواء كانوا من مشركي العرب أم غيرهم من سائر الديانات الوضعيّة.

ورغم أهمية البحث في تحديد من هم أهل الكتاب، ومن هم من يسمّون «وله شبهة كتاب»، ومن هم المشركون، إلا أنّه ليس من شأن كتاب الجهاد تحقيق ذلك، بل هو بحث كلّي وعام، يترك أثره في باب الجهاد، كما يتركه في مواضع أخر من الفقه الإسلامي ـ لا أقلّ على بعض الآراء ـ مثل باب الطهارة.

---

(١) انظر: مختلف الشيعة ٤: ٤٣٠.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: شرائع الإسلام ١: ٢٥٠.

(٣) حاشية ردّ المحتار ٣: ٥٠.

الجزية بمثابة معلَم للتمييز بين نوعَي الجهاد، وإحالة البحث إلى موضعه

والنقطة المحورية هنا التي تؤسّس لنوعَين من الجهاد هو أنّ أهل الكتاب تستهدف الحرب ضدّهم إسلامهم، وإلا فدفع الجزية، وإلا فالقتل، وبهذا يكون دفعهم للجزية ودخولهم تحت الذمّة منجّياً لرجالهم من القتل ولنسائهم وذراريهم من السبي والاسترقاق، أما غيرهم فإنّ أمامهم خيارين لا ثالث لهما؛ إما الإسلام أو الموت، ومن ثمّ فلا يمكن الاعتراف بوجودهم في مجتمع المسلمين وتحت سلطان الدولة الإسلاميّة.

والسؤال هنا في أصل هذا التنويع، فهل هذا التمييز في أمر الجزية صحيح أو لا؟ وما هو مستند هذا الحكم الذي اشتهر بين فقهاء المسلمين بمدارسهم؟

هذه هي نقطة البحث هنا، وهو تحقيق أصل هذا التنويع، كما بحثنا في أصل تنويع الجهاد إلى ابتدائي ودفاعي، فهل هذا التمييز في أمر الجزية صحيح أو لا؟ وما هو مستند هذا الحكم الذي اشتهر بين فقهاء المسلمين بمدارسهم؟

ولا نريد هنا بحث أحكام الجزية وعلى أيّ شيء تؤخذ وكيف؟ وما معنى الصَّغار الوارد بشأنها و..؟ فهذا موكول إلى مباحث الجزية إنما يهمّنا تحقيق أصل هذا الموضوع هنا، كما صار واضحاً. وقد كنا قلنا فيما مضى مطلع هذه الدراسة، أنّ المباحث التفصيلية للجزية، مثل كميّتها، وكيفيّة وضعها، وهل تجب على النساء والصبيان والمجانين والعبيد والأعمى والشيخ الفاني والمقعد والفقير والرهبان وأهل الصوامع؟ وما هو مصرفها هل هو مصرف الغنيمة أو غيره؟ وما هو زمان أخذها؟ و.. كلّها لم تعد من مباحث الجهاد، وإنّما من فقه الأقليّات التابع لفقه النظام الداخلي للدولة الإسلاميّة، لذا فلا نبحث ذلك كلّه هنا، وإنّما بحثنا من الجزية راجع إلى ما يتصل بفقه الجهاد، كما ألمحنا.

وعليه فالسؤال هو: هل طبيعة الحرب وأهدافها في الشريعة الإسلاميّة تختلف بين أهل الكتاب وغيرهم أو لا؟ وهل هناك جهاد لأهل الكتاب له هويّة مختلفة وينتهي بقواعد مختلفة فيها قواعد الاشتباك مع غير أهل الكتاب تختلف عن ذلك؟ ومن الواضح أنّ الفارق المركزي هنا هو موضوع الجزية؛ لذا سيكون البحث حوله من حيث الأصل.

إلا أنّنا بحثنا سابقاً في موضوع الجزية بشكل مفصّل، ولا نعيد هنا ما بحثناه هناك، لكنّا نشير

لأمرين فقط من نتائج بحوثنا هنا وهناك، وتفاصيل الاستدلال تراجع في محلّها(١):

١. من نتائج البحث في قضيّة الجزية

إنّ ممّا توصّلنا إليه في مباحث الجزية، الآتي:

١ ـ إنّ الجزية مفهوم عقابي يُجعل في حقّ جماعة من أهل الكتاب فسقوا عن الحقّ في دينهم واعتدوا كذلك على المسلمين، فإنّ المسلمين ملزمون بمقاتلتهم لردّ عدوانهم بلوغاً لهزيمتهم وفرض جزية عليهم صاغرين تأديباً لهم ولغيرهم كي لا يجرؤوا على العدوان على المسلمين.

٢ ـ إنّ العلاقة بين الجزية والجهاد وثيقة، بمعنى أنّ الجزية توضع على الجماعة التي قاتلت المسلمين أو اعتدت عليهم لا مطلقاً؛ لأنّنا ننكر الجهاد الابتدائي، ونعتبر أدلّة عدم جواز مقاتلة من لا يقاتل المسلمين مقيِّدةً لإطلاق آية الجزية.

٣ ـ إنّ العلاقة بين الجزية والذمام ـ بمعناه الخاصّ (=المواطنة) ـ غير مطّردة؛ لأنّ الجزية قد توضع على غير المسلم الذي يعيش داخل بلاد المسلمين، وقد توضع عليه وهو يعيش خارج بلاد المسلمين وسلطة دولتهم ونفوذها وسعتها الجغرافيّة.

٤ ـ إنّ الصغار المأخوذ في الجزية ليس إلا تعبيراً عن نفس دفعهم لها في سياق خضوعهم منهزمين لإرادة المسلمين.

٥ ـ ليس هناك تحديد كمّي ولا زماني للجزية، بل هي تفرض كمّاً وكيفاً وزماناً بتعيين السلطة الشرعيّة في بلاد المسلمين، فهي حكم مطلوب في نفسه لكن هل عندما نضع الجزية على جماعة يلزم أن يكون وضعها عليهم إلى يوم القيامة؟ هذا ما نفيناه، بل الصحيح أنّه يُرجع فيه لإرادة السلطة السياسيّة.

٢. شبكة العلاقة بين الجزية والجهاد

ترتبط قضيّة الجزية ارتباطاً وثيقاً بموضوع الجهاد؛ فالآية الأساسيّة هنا تقوم بعمليّة الربط هذه، لتجعل نهاية الحرب والقتال عبر فرض الجزية، وهذا يعني أنّ النظريّة التي نؤمن بها في الجهاد وهويّته ومقصده في الإسلام تؤثر تأثيراً كبيراً على فهم السياق المحيط بنظام الجزية، **وفي**

---

(١) راجع: حيدر حبّ الله، قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني: ٥٤٥ ـ ٦٣٩.

ضوء ذلك لدينا فهمان لفكرة الجزية:

الفهم الأوّل: وهو الفهم الذي يخرج من رحم عقيدة الجهاد الابتدائي وأصالة الحرابة، ووفقاً لهذا الفهم يصبح الموقف على الشكل الآتي: إنّ الله فرض علينا مقاتلة أهل الكتاب، تماماً كما فرض علينا مقاتلة غيرهم، سواء اعتدوا علينا أم لم يعتدوا علينا، فإذا قاتلنا أهل الكتاب والحال هذه، لزم الاستمرار في الحرب إلى يُسلموا أو يقتلوا أو يدفعوا الجزية صاغرين. وهذا هو الفهم السائد لفكرة الجزية وسياقاتها الحافّة.

الفهم الثاني: وهو الفهم الذي يولد من رحم إنكار الجهاد الابتدائي وتأصيل الجهاد الدفاعي، وفي هذه الحال فإنّه من المنطقي بشكل تلقائي أن يكون تشريع الجزية خاصّاً بحال محاربة أهل الكتاب ـ لا أنّ الحرب جاءت لأجل تحصيل الجزية؛ لعدم إحراز كون الغاية هنا (الجزية) هي المقصد بحيث يكون القتال وسيلتها، بل الأظهر كونها هي نهاية للقتال ـ وهي المحاربة المفروض سلفاً أنّها انطلقت من عدوانهم على المسلمين أو تآمرهم عليهم، وبهذا تُصبح الصورة على الشكل الآتي: إذا اعتدى أهل الكتاب عليكم أو تآمروا، لزمكم محاربتهم ما داموا يحاربونكم ويعتدون عليكم، ولا تنهوا الحربَ معهم ـ ما دمتم قادرين ـ إلا بإسلامهم أو قتلهم أو فرض الجزية عليهم المتضمّن تلقائيّاً لهزيمتهم أو دحرهم، وبهذا تكون الجزية ردّ فعل على سلوكٍ غير مبرّر من قبل الطرف الآخر.

وحيث إنّنا قلنا بأنّ الجهاد في الإسلام دفاعيٌّ وليس ابتدائيّاً، كان من المنطقي أن نخرج بهذه النتيجة الثانية هنا، ولعلّ هذا ما يفسّر الحكم المعروف في الفقه الإسلامي من عدم أخذ الجزية من النساء والصبيان والمجانين وأمثالهم، كونهم لا يشاركون ـ نوعاً ـ في الحرب حتى يجازوا بدفعها، ولعلّ بعض الأخبار يساعد على ذلك تأييداً، فقد ورد في خبر حفص بن غياث، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مدينة.. وسألته عن النساء كيف سقطت الجزية عنهنّ ورفعت عنهنّ؟ فقال: «لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن قتال النساء والولدان في دار الحرب إلا أن يقاتلوا، فإن قاتلت أيضاً فأمسك عنها ما أمكنك ولم تخف خللاً، فلمّا نهى عن قتلهنّ في دار الحرب كان في دار الإسلام أولى، ولو امتنعت أن تؤدّي الجزية لم يمكن قتلها، فلما لم يمكن قتلها، رفعت الجزية عنها، ولو امتنع الرجال أن يؤدّوا الجزية كانوا ناقضين للعهد وحلّت دماؤهم وقتلهم؛ لأنّ قتل الرجال مباح في دار الشرك، وكذلك المقعد من أهل الذمّة والأعمى والشيخ الفاني والمرأة

والولدان في أرض الحرب، فمن أجل ذلك رفعت عنهم الجزية»[1].

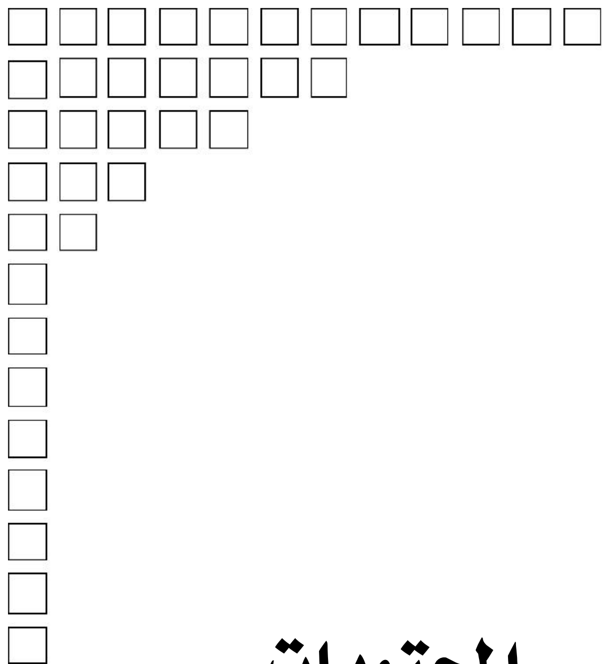
بل إنّ تعبير «الجزية» قد يتضمّن الإشارة لمفهوم الجزاء على فعل ربما يكون هو العدوان، كما بحثناه في المجال اللغوي.

والنتيجة التي نخرج بها أنّ الجزية تؤخذ في الجهاد الدفاعي من أهل الكتاب، وأما أخذها من غيرهم فلا دليل محرزاً عليه، الأمر الذي يعني في غير أهل الكتاب إذا كانوا معتدين هو استمرار الحرب معهم إلى أن يقتلوا أو يسلموا، أو يعرضوا عن العدوان ويكفّوا ويعلنوا التخلّي عن مواجهة المسلمين فيأمن المسلمون شرّهم، وبهذا تكون الجزية نظاماً إخضاعيّاً يُفرض على البلدان المعتدية على المسلمين جزاءً لها عما اقترفته وقلعاً لظاهرة اعتدائها على المسلمين، ولا دليل يثبت نظام الجزية في أوسع من هذه الدائرة.

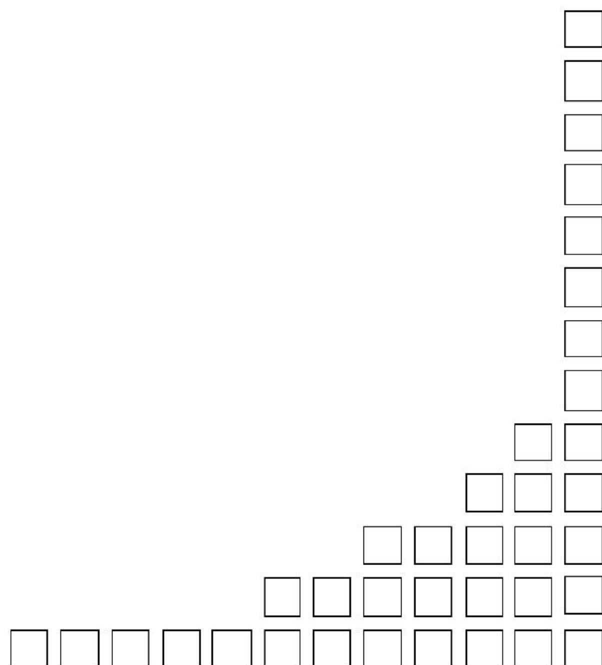
نكتفي بهذا القدر حول هذا الموضوع هنا؛ لأنّ تفاصيله الموسّعة قد تعرّضنا لها في موضعٍ آخر أحلنا عليه قبل قليل، فراجع، حتى لا نكرّر ولا نعيد.

---

(١) الكافي ٥: ٢٨ ـ ٢٩؛ وعلل الشرائع ٢: ٢٧٦ (رواه عن الإمام زين العابدين)؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٥٢ ـ ٥٣؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٥٦.



فهرس المحتويات



المقدمة

المدخل

التعريفات والألفاظ والمفردات

الفصل الأول
صفة الجهاد أو الحكم والتشريع

المحور الأول
مبدأ شرعية القتال ووجوبه

المحور الثاني
الجهاد بين الكفائية والعينية

المحور الثالث

عبادية الواجب الجهادي

المحور الرابع

استمرارية الحكم بالجهاد

المحور الخامس

حكم الجهاد في الشرائع السابقة

الفصل الثاني

الاستعداد للجهاد

المحور الأول

إنشاء الجيش، الشرعية واللزوم

المحور الثاني

التدريبات القتالية، الحكم والآليات

المحور الثالث

ميزانية الجيش

المحور الرابع

المكونات البشرية للجيش الإسلامي

المحور الخامس

فقه المرابطة

الفصل الثالث

الجهاد، أنواعه والأحكام

(١)

الجهاد الدفاعي والابتدائي

المحور الأول

الجهاد الدفاعي والابتدائي

المحور الثاني

الجهاد الابتدائي، الشرعية والإلزام

(٢)

جهاد المشركين وأهل الكتاب

صدر للمؤلف

تأليف

١. التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي
٢. نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، التكون والصيرورة
٣. بحوث في الفقه الزراعي (تقرير بحث المرجع الديني السيد محمود الهاشمي الشاهرودي)
٤. مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات
٥. علم الكلام المعاصر، قراءة تاريخية منهجية
٦. بحوث في فقه الحج
٧. حجية السنة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم
٨. فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٩. دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر (خمسة أجزاء)
١٠. دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإمامية
١١. إضاءات في الفكر والدين والاجتماع (خمسة أجزاء)
١٢. حوارات ولقاءات في الفكر الديني المعاصر
١٣. المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي عند الإمامية، دراسة في الحديث الإمامي
١٤. رسالة سلام مذهبي
١٥. حجية الحديث
١٦. الحديث الشريف، حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج (مجلدين)
١٧. منطق النقد السندي، بحوث في قواعد الرجال والجرح والتعديل (ثلاثة أجزاء)
١٨ . شمول الشريعة، بحوث في مديات المرجعية القانونية بين العقل والوحي
١٩ . فقه المصلحة، مدخلاً لنظرية المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات
٢٠ . قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي
٢١ . فقه الأطعمة والأشربة (ثلاثة أجزاء)
٢٢ . الاجتهاد المقاصدي والمناطي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات (مجلدين)
٢٣ . مدخل إلى الوحي وبشرية اللفظ القرآني
٢٤ . فقه الحرب والسلم في الشريعة الإسلامية (ثلاثة أجزاء)

ترجمة

١. إبن إدريس الحلي رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي
٢. الأسس النظرية للتجربة الدينية، قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي ورودلف أتو
٣. بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، وجهات فلسفية في التعددية الدينية.
٤. مقاربات في التجديد الفقهي

٥. المجتمع الديني والمدني
٦. الحج رموز وحكم
٧. الدولة الدينية، تأملات في الفكر السياسي الإسلامي
٨. الفكر السياسي لمسكويه الرازي، قراءة في تكوين العقل السياسي الإسلامي

تحقيق

١. بحوث في فقه الاقتصاد الإسلامي (تقريرات الشهيد محمد باقر الصدر)

إعداد وتقديم

١. المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية
٢. سؤال التقريب بين المذاهب أوراق جادة
٣. أسلمة العلوم وقضايا العلاقة بين الحوزة والجامعة
٤. اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي
٥. المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكاليات
٦. العنف والحريات الدينية، قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي
٧. مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي
٨. فقه الحجاب في الشريعة الإسلامية، قراءات جديدة
٩. الوحي والظاهرة القرآنية
١٠. الإمامة، قراءات جديدة ومنافحات عتيدة
١١. الشعائر الحسينية، التاريخ الجدل والمواقف

إشراف

١. الموضوعات في الآثار والأخبار للسيد هاشم معروف الحسني (طبعة جديدة محققة ومنقحة)
٢. المعتبر من بحار الأنوار (ثلاثة أجزاء)

الموقع الالكتروني
www.hobbollah.com

تطبيق مؤلفات حيدر حب الله
hobbollah.com/apps